



## 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

인류학석사 학위논문

사찰과 마을 공동의 의례  
내소사 석포리 당산제 사례를 중심으로

2016년 2월

서울대학교 대학원  
인류학과 인류학 전공  
안 정 모

# 사찰과 마을 공동의 의례

내소사 석포리 당산제 사례를 중심으로

지도교수 강 정 원

이 논문을 인류학석사 학위논문으로 제출함

2015년 10월

서울대학교 대학원

인류학과 인류학 전공

안 정 모

안정모의 석사 학위논문을 인준함

2015년 12월

위 원 장 정 향 진 (인)

부위원장 구 미 래 (인)

위 원 강 정 원 (인)

## 국 문 초 록

본 연구는 불교와 민간신앙의 결합이 이미 완료된 현상이 아니라, 양자가 끊임없이 관계를 맺어가는 진행형의 문제라는 것을 강조한다. 불교와 민간신앙은 각각 승려와 마을주민이 주체가 되어 상이한 종교적인 실천을 보인다. 이 가운데, 본 연구는 승려와 마을주민이 ‘공동의 의례’를 연행함으로써 서로 다른 전통과 신앙을 가진 주체가 어떻게 새로운 형태의 변형을 가져올 수 있는지 서술하는 목적을 갖는다.

본 연구에서 주목하는 ‘내소사 석포리 당산제’ 사례는 불교전통이 마을의례(‘당산제’)에 적극적으로 개입하는 예외적이면서도 독특한 내용을 담는다. 석포리는 절 밑 마을인 ‘사하촌(寺下村)’으로, 내소사와 경제적, 사회적으로 공생 관계를 맺어왔다. 그리고 전통사찰 내소사의 관광지화로 인해 석포리 주민들의 생업은 농업에서 관광업으로 변화하였으며, 일주문 앞에 자리해 성과 속의 경계에 위치한 당산목은 사찰과 마을 모두에서 중요하게 여겨진다. 이러한 배경 속에서 사찰과 마을이 ‘공동의 의례’를 행하는 것은 언뜻 자연스러워 보인다.

그런데 본 연구에서 주목하는 당산제의 역사에서 승려가 늘 고정된 형태로 의례에 참여해온 것은 아니다. 당산제의 지속과 중단은 과정은 한국 불교의 근대사적 흐름과 깊은 연관을 가져왔다. 한국불교는 이른바 ‘불교의 근대화’를 거치면서 신성성의 기준을 변화시켰다. 불교의 하위 신중(神衆)으로 끌어들여왔던 두 그루의 나무는 한 때 ‘당산목’으로 여겨지다가 ‘정화’의 기준에 따라서는 신격으로 탈락되는 경험을 가졌다. 두 그루의 나무는 역동적인 사회적 상황과 전통 속에서 변화된 역할을 수행해온 것이다.

2006년 이후 재개된 당산제는 ‘내소사 석포리 당산제’로 부활하며 나무는 사찰과 마을 공동의 신격으로 다시 등장한다. 이 당산제는 사찰과 마을 각각의 두 가지 전통에 기반을 두게 되었는데, 하나는 대처승들이 행했던 ‘절당산’이며, 다른 하나는 마을주민들이 주체가 되어 유례식으로 행했던 ‘마을당산’이다. 이것은 프로그램의 구성 및 내용에도 반영되어 당산제가 이중적인 구조를 갖게 한다.

현재의 당산제는 더욱 세분화된 의례 주체들이 참여하면서 복잡한 양상을 갖게 되었다. 일반적으로 의례의 주체는 종교 전문가인 승려가 담당한다. 그리고 사찰과 마을, 승려와 주민의 관계는 텍스트에의 접근성으로 인해 빚어진 계층의 차이로 위계관계가 설정된다. 그러나 실제 당산제의 연행에서 드러나는 이중적인 구성은 승려와 마을주민이 각자의 신성성에 대한 해석을 중시하며, 이로 인해 갈등을 빚으면서도 공동체적인 의례의 수행을 지속시킨다는 것을 의미한다.

마을주민들은 토착민, 이주민, 그리고 토착민 출신 이주민 등 다양한 집단들이 각자의 방식으로 신과 거래함으로써 ‘공동의 의례’에 참여한다. 마을은 내소사의 성소(聖所)로서의 신성성을 유지시키면서 자신의 의례 참여를 정당화하며, 사찰과 양방향적인 영향을 주고받는다. 다시 말해, 사찰과 마을은 하나의 종교적 체계로 통합되는 것이 아니라, 다양한 참여집단에 의해 상이한 의례적 의미와 신성성이 구성되며 이를 통해 ‘공동의 의례’가 생성된다.

본 연구는 ‘내소사 석포리 당산제’의 사례를 묘사함으로써 불교와 민간 신앙, 그리고 사찰과 마을주민의 결합과 분리가 현대적인 양상으로 지속되고 있음을 제시한다. 그리고 사찰의 관광지화와 불교의 대중화가 곧 ‘세속화’라고 인식하는 관점과 민간신앙으로부터 불교를 분리시키고 ‘정화’를 통해 불교의 순수성을 지킬 수 있다고 여기는 관점에 대해 문제를 제기한다. 신성성을 대하는 태도와 인식은 상대적이며, 그렇기 때문에 의례의 연행을 통해 구성될 수 있다는 관점을 견지한다.

주요어 : 사찰, 마을, 당산제, 사하촌, 지속과 변형, 공동의 의례  
학 번 : 2013-20088

# 목 차

I. 서론 .....	1
1. 연구의 목적 .....	1
2. 연구의 이론적 배경 .....	8
3. 연구의 대상 및 방법 .....	11
II. ‘내소사 석포리 당산제’의 개관 .....	13
1. 내소사, 석포리의 역사와 환경 .....	13
2. 당산나무의 위치와 성속의 경계 .....	17
3. 당산제 전승의 단절과 지속 .....	20
III. 당산제 의례공동체의 재편과 신성성 .....	22
1. 당산제 의례주체의 변화과정 .....	22
1-1. 일제강점기 시기의 ‘절당산’ .....	22
1-2. 불교정화운동 이후의 ‘마을당산’ .....	28
2. 당산신의 신성성과 의례의 지속 .....	33
2-1. 당산신 마을신앙과 사찰의 개입 .....	33
2-2. ‘사찰-사하촌’ 마을 공동체 .....	35
3. 의례의 내용과 종교적 삶의 변형 .....	40
3-1. 세속화와 ‘불자’에 대한 인식 .....	40
3-2. 당산신의 재등장과 당산제의 축제화 .....	44

IV. 당산제의 현대적 연행과 문화적 의미 .....	46
1. 당산제 복원의 배경 .....	46
1-1. 사찰 앞 상가의 형성과 ‘토착민 출신 이주민’ .....	46
1-2. 사찰과 마을 공동의 이해관계 .....	51
2. 갈등과 공생: 누구를 위한 당산목인가? .....	55
2-1. 불교의 대중화와 신중단의 당산목 .....	55
2-2. 사하촌 확장에 따른 당산신의 수렴 .....	57
3. 당산제 의례의 내용과 의미 경합 .....	59
3-1. 당산제 복원 시나리오 .....	59
3-2. 프로그램의 이중적 구성 .....	62
3-3. 당산제 참여집단의 분화 .....	64
3-4. 혼합된 제의로서의 당산제 연행 .....	68
4. “공동의 의례”를 통한 불교와 마을신앙의 질서 형성 .....	76
4-1. 다양한 의례지도자의 부각 .....	76
4-2. ‘공덕 쌓기’를 통한 의례 참여 .....	77
V. 결론 .....	81
참고문헌 .....	84
Abstract .....	90

## 표 목 차

[표 II-1] 부안군 고령인구비율 비교 .....	16
[표 II-2] 시기에 따른 의례 명칭 및 주재집단의 변화 .....	21
[표 IV-1] 내소사 앞 ‘상가’의 분류 및 특징 .....	47
[표 IV-2] 내소사권역 종합정비사업 주요 추진현황 .....	53
[표 IV-3] 석포리의 당산제 비교 .....	57
[표 IV-4] ‘내소사 석포리 당산제’ 복원 시나리오의 내용 .....	60
[표 IV-5] ‘내소사 석포리 당산제’의 프로그램 구성 .....	63
[표 IV-6] ‘유교식 제의’의 진행 절차 .....	74

## 그 립 목 차

[그림 II-1] 석포리 일대와 줄포 지도 .....	15
[그림 II-2] ‘할머니당산’과 ‘할아버지당산’ 나무의 위치 .....	18
[그림 III-1] 내소사 경내의 ‘할머니당산’ .....	27
[그림 III-2] 일주문 앞의 ‘할아버지당산’ .....	27
[그림 IV-1] 용줄머리를 이고 있는 부녀회 회원들 .....	69
[그림 IV-2] ‘할머니당산’ 앞 불교식 제의 .....	71
[그림 IV-3] ‘할아버지당산’ 앞 유교식 제의 .....	73
[그림 IV-1] ‘상가’를 중심으로 굿을 치는 풍물패 .....	78



## 일 러 두 기

△ 본 논문은 연구의 윤리성과 정보제공자의 사적인 정보를 보호하기 위해 특정 지명(전라북도 부안군 석포리)과 사찰명(내소사)을 제외하고는 모두 익명으로 처리하였다.

본 연구는 <서울대학교 인류학과 민속학전공기금>의  
지원을 받아 수행되었습니다.

# I. 서론

## 1. 연구의 목적

전라북도 부안군 석포리에서 열리는 ‘내소사 석포리 당산제’는 매년 정월 열나흘 날, 마을의 수호신인 당산목(堂山木)에 풍요와 안녕을 기원하는 마을 제사다. 석포리(石浦里)는 변산반도를 대표하는 고찰 내소사(來蘇寺)가 자리한 마을이기 때문에 현재 대부분의 마을주민들은 내소사를 찾는 탐방객들을 대상으로 숙박업, 식당업 등 관광업에 종사하고 있다. 이들에게 ‘내소사 석포리 당산제’는 연중행사 중에서 가장 중요한 의례인 동시에 탐방객들에게 “전라북도에서 제일 큰 당산제”라며 자랑스럽게 보여줄 수 있는 축제로 인식된다. 그런데 흥미로운 점은 바로 마을제사인 당산제를 내소사 승려들과 공동으로 연행한다는 것이다. 용줄 감기, 풍물패, 소지 태우기 등 마을의 여러 행사들 가운데 승려들도 범패와 바라춤 등을 통해 의례의 한 부분을 구성한다.

‘내소사 석포리 당산제’는 동제(洞祭)인 동시에 불교전통과 깊은 관련을 갖는다는 측면에서 극히 예외적인 사례라 할 수 있다. 특히 승려가 동제에 직접 참여하는 것은 보기 드문 일로, 전국적으로 몇 가지 사례만 보고되고 있을 뿐이다.<sup>1)</sup> 동제로서 ‘당산제(堂山祭)’는 주로 샤머니즘이나 유교식 제의가 결합한 형태로 존재하며, 가정을 기본으로 하는 신앙형태가 지역(마을) 단위로 확장되어 공감대를 형성하는 공동체적 의식이다.<sup>2)</sup> 그렇기 때문에 하나의 독특하고 예외적인 사례로서 ‘내소사 석포리 당산제’는 한국사회에 존재하는 많은 동제들 중 일부분을 차지할 뿐이지만 불교와 민간신앙의 습합과정을 엿볼 수 있는 사례라는 점에서 주목할 만하다.

---

1) 승려가 동제에 참여하는 양상은 다음과 같이 단편적으로 보고된다. 이운선(2012)은 해남 송지면 서정리 당산제를 미황사 주지가 주재한다고 발표했고, 표인주(2003)는 영광 불갑면 모악리 앵곡마을의 ‘삼정자 당산제’와 장성 북일면 백양사 앞 약수리 가인마을의 당산제도 이에 해당한다고 논문을 통해 보고하였다. 유요한(2012) 역시 제주도 몇몇 마을에서 바다의 신 요왕(용왕)에게 해상의 안전과 풍요를 기원하는 ‘요왕제’를 승려가 집전하는데, 기원의 대상에 부처가 포함된다고 설명했다.

2) ‘당산제’를 대표하는 명칭은 ‘동제(洞祭)’이다. 동제는 지역에 따라 불리는 명칭이 다양한데, 중부지방에서는 도당굿, 제주지방은 당굿, 호남지역은 당산제 혹은 당제라고 한다(한국민족문화대백과 「동제」 참고). 동제의 지역적인 분화는 해당 지역의 특성을 반영하는데, 이 부분에 대해서는 본 연구의 내용을 통해 다루고 있다.

이처럼 불교와 마을의 신앙이 결합된 양상은 일반적으로 ‘신불습합(神佛習合)’ 혹은 ‘무불습합(巫佛習合)’ 현상으로 설명되어왔다(홍윤식 2012: 16). 외래종교인 불교는 세계 각지에 전래되는 과정 속에서 토착화를 통해 토착신앙을 흡수하거나 영향을 주고받음으로써 발전해온 특성을 갖는다. 이러한 과정 속에서 토착신앙에 기반을 두고 불교를 수용하는 일반 대중과 교리 및 경전을 통해 불교에 접근하는 엘리트 계층 간의 차이가 발생하였다. 그래서 초기 인류학에서 주로 다루었던 원시종교와 구술전통을 가진 소규모 사회에 대한 연구와는 달리, 문자화된 경전이 고도로 발달한 불교와 같은 세계종교는 이른바 ‘보편종교’와 ‘민간신앙’의 이원적 구분이 전제되며 각기 다른 이해방식이 요구되었다.<sup>3)</sup>

위와 같은 관점에서 한국에서는 국문학, 역사학, 불교학 등 다양한 학문분야에서 불교와 토착신앙의 관계를 ‘불(佛)’과 ‘무(巫)’가 습합을 이루어가는 과정으로 분석하는 데 집중해왔다. 특히 최남선(1923), 이능화(1927)로부터 출발한 연구는 임동권(1971), 김태곤(1986), 홍윤식(2012) 등으로 이어지며, 외래종교로서의 ‘불교’와 ‘토착종교’라는 두 가지 분석대상을 상정해놓고 양자 간의 교섭과정이나 그 기원을 역사적으로 탐색하고자 했다.<sup>4)</sup> 이들의 연구는 주로

3) 보편종교와 민간신앙의 이원적 구분론(two-tiered theory)은 18-19세기 산업화와 민족 국가의 출현으로 인해 ‘민중(popular)’에 대한 개념이 발달하면서 이루어졌다. 독일의 역사학자 멘싱(Gustav Mensching)은 ‘보편종교(universal religion)’가 초국적인 전파와 문자사회의 특징을 갖는 반면, ‘민속종교(folk religion)’는 비(非)문자사회집단에서 보편성이 결여된 특정 사회와 집단의 종교를 일컫는다고 구분했다. 한편, 영국의 사회학자 타올러(Robert Towler)는 ‘공식종교(official religion)’와 ‘민간종교(common religion)’라는 구분을 통해 전문화된 종교제도의 유무에 따라 두 가지 종교가 상이하다고 주장했다(Towler 1974: 147-148). 이와 같은 이원적 구분에 대해 데이비스(Natalie Davis)는 ‘민간신앙’의 개념이 너무 광범위하게 사용되기 때문에 분석적 힘을 상실한다고 비판한 바 있다(Davis 1982: 321). 본 연구에서는 데이비스의 논지에 따라 보편종교와 민간신앙의 구분보다는 상호 간의 역동적인 변화가 엿보이는 실제적인 행위인 당산제에 초점을 맞추고자 한다.

4) 최남선과 이능화는 ‘불교’와 ‘민속’이라는 용어를 직접적으로 사용하지 않았지만 불교를 외피(外皮)로서 인식하고 한민족의 고유신앙을 추출해내려고 했다는 점에서 1980년대 이후 이루어진 연구들의 선구자적 업적으로 이해된다(편무영 1997: 39-40). 위 본문에 언급된 관련 연구들은 다음과 같다.

최남선, 2008(1923), 『불함문화론』, 우리역사연구재단.

이능화, 2007(1927), 『朝鮮神事誌』, 이재곤 옮김, 동문선 출판사.

임동권, 1971, 「불교와 무속신앙」, 『법시』

김태곤, 1986, 「巫俗과 佛教의 習合」, 『한국민속학』

의례의 형식과 구조를 비교하거나 단일한 종교체계 내에서 불교와 토착종교가 공존하는 방식을 밝히는 방법으로 이루어졌다.

야나기타 쿠니오(柳田國男)와 같은 일본 민속학자들로부터 영향을 받은 일제 강점기 최남선과 이능화의 연구는 ‘고유론(固有論)’의 경향을 강하게 가졌다(편무영 1997: 17). 그것은 당시 한민족의 정체성과 문화 확립을 갈망하는 시대적 요청에 부응하기 위해 불교와 구분되는 한국 고유의 문화를 발굴해 민족문화운동을 도모하고자 했기 때문이었다. 이능화는 『조선신사지(朝鮮神事誌)』(1927)에서 승려들이 제석천(帝釋天)에 삼배(三拜)하고 쌀을 바치는 의례 속에서 미고(米鼓)의 주신이 바로 단군이며, 토착신앙의 모습을 단적으로 드러낸다고 주장했다. 최남선 역시 이와 같은 연장선상에서 『불함문화론』을 통해 불교의 팔관회와 연등회 같은 의례도 ‘불’의 계보에서 해석함으로써 불교와 토착적 요소들을 분리하고자 노력했다.

불교와 토착신앙이 복합적으로 뒤얽힌 문화 속에서 양자를 분리하고 해체시키려는 작업은 1980년대 왕성히 활동했던 민속학자들까지 지속되었다. 그러나 두 가지 문화를 구별하는 것을 넘어서 혼합된 문화를 한국문화의 전통적 성격이나 본질 자체로 이해하려는 경향도 강해졌다. 예를 들어, 홍윤식(2012)은 불교의식에서 무속적 요소를 제거함으로써 불교의 순수성을 보호한다는 일각에 대해 비판적 시선을 견지하면서 신앙의 구체적인 실상을 파악하기 위해 ‘불교’와 ‘민속’의 상호 습합관계를 이해하고 한국문화의 성격을 밝혀야 한다고 주장했다. 이에 따라 그는 불교의 천도재(薦度齋)와 무속의 진오귀굿 구성을 비교함으로써 신앙형태의 유사성에 주목했는데, ‘재’와 ‘굿’, 그리고 ‘불공’과 ‘비손’이 각각 병렬적으로 동일한 구조를 갖는 것을 근거로 상호관련성에 무게를 두었다(홍윤식 2012: 303-326).

홍윤식의 연구는 불교가 무속을 수용함에 있어서 밀교(密敎)와 같이 통일되고 온전한 체계에 의해 이루어지고 있기 때문에 불교가 그 본질을 망각한 것이 아니며, 거꾸로 무속도 마찬가지로 불교의 신격과 교리를 수용하면서 깊은 관련성을 갖게 된다는 것을 중요하게 부각시킨다. 따라서 불교와 무속 신앙 간의 위계를 설정해 그 우위를 따지거나 분리하려는 작업이 아니라, 불교가 민속 층위의 요구에 수순하면서 양자 간 상호관련성과 그 과정을 살펴봐왔다는 데 의의를 갖는다. 이에 따라 본 연구는 ‘불교’와 ‘민간신앙’의

---

홍윤식, 2012, 『불교문화와 민속』, 동국대학교출판부.

구분을 인정하면서도 그것이 어느 한쪽으로 흡수되거나 하나의 질서로 통합되지 않는다는 점에 주목하고자 한다.

더 나아가, 불교와 민간신앙이 결합하는 과정은 이미 완료된 현상이 아니라 양자가 끊임없이 관계를 맺어가는 진행형의 문제다. ‘내소사 석포리 당산제’의 사례에서도 늘 고정된 형태로 승려가 의례에 참여해왔던 것이 아니다. 일제 강점기에는 사찰에서만 당산제를 지내기도 했고, 1980년대 이후 한 때는 마을에서만 당산신을 모시기도 했다. 그리고 이 의례는 지속되어왔다고 말하기 무색할 정도로 최근인 2006년부터 현재의 형태로 연행되기 시작했다. 이처럼 ‘내소사 석포리 당산제’는 신앙의 대상이 동일할 뿐, 내용과 형태가 한국 불교의 역사적 흐름에 따라 변화해왔다.

강정원(2002)이 부친 원종동과 구리 갈매동의 사례를 통해 지적했듯, 동제는 마을주민들의 의사에만 의존하여 전승되지 않으며 마을 외부와의 지속적인 상호작용에 놓인다(강정원 2002: 4). ‘내소사 석포리 당산제’ 역시 현재 마을이 중심이 되는 동제가 사찰과 “공동으로” 연행되기 때문에 한국불교를 둘러싼 사회적 변화와 긴밀히 연결되며, 그것이 당산신의 성격 변화에도 주요하게 작용한다. 현대 불교가 1950-60년대 불교정화운동과 ‘대한민국조계종’ 창단 등 이른바 “불교의 근대화”가 이루어진 20세기 전후의 역동적인 상황에 놓인 가운데, 의례는 현대적인 변용을 거쳐 가고 있는 것이다.

이에 따라 마을의례는 유교식 제사와 축제가 결합된 형태에 사찰에서 준비한 불교식 제의까지 합쳐져 “뒤죽박죽이 된 형태(hodge-podge)”로 연행되기 때문에(Tambiah 1970: 371), ‘불교의례’라거나 ‘마을의례’라고 간단하게 규정할 수 없다. 또한, 사찰과 마을이 함께 참여하고 만드는 의례로서 양자의 전통이 결합된 형태로 경제적이고 사회적인 상호협력 혹은 대립관계가 그대로 반영되어 있다. 본 연구는 ‘내소사 석포리 당산제’가 어떻게 변화해왔으며, 사찰과 마을이 왜 함께 당산신을 모시는가, 라는 질문에 답하고자 한다. 그럼으로써 한국불교의 근대사와 호응하며 변화해온 당산제가 현대에 연행될 때 어떠한 차원에서 “공동의 의례”로 연행될 수 있는지의 문제에 접근을 시도해보고자 한다.

- (1) ‘내소사 석포리 당산제’의 지속과 변형은 한국불교의 근대사 전개과정과 어떤 호응관계를 갖는가?
- (2) 사찰과 마을의 관계는 당산제를 통해 어떻게 드러나는가?  
승가(僧伽)와 석포리 주민이 갖는 의례체계들의 질서는 어떠한가?

먼저 첫 번째 질문은 당산제의 지속과 중단의 과정이 단순히 사찰 혹은 마을 내부의 사정에 의해 전개된 것이 아니라 한국 불교의 근대사적 흐름과 깊은 연관이 있다는 전제에서 출발한다. 한국불교는 “불교의 근대화”를 거치면서 성스러움의 기준이 변화하였다. 불교의 하위 신중(神衆)으로 끌어들여왔던 나무는 한 때 ‘당산목’으로 모셔지다가 ‘정화(淨化)’의 기준에 따라 신격에서 탈락되는 경험을 가졌다. 그러다가 근래 ‘내소사 석포리 당산제’를 통해 사찰과 마을 공동의 중요한 신격으로 재등장하고 있는 것이다. 한낱 두 그루의 느티나무에 불과한 제의의 대상은 변화하는 사회적 상황과 전통 속에서 변화된 역할을 수행한다.

종교적 행위에서 신의 출현을 재현하는 것, 즉 “성현(聖顯, hierophany)”은 종교의 본질과 ‘신성성’의 문제를 짚어내는 개념이다(Allen 2002: 79).<sup>5)</sup> 성스러움이 의례를 통해 드러난다는 것은 이것이 결코 고정되지 않고 변이 가능한 상대적인 성격을 가졌다고 해석될 수 있는데, 방주네프(Van Gennep)는 “성스러움의 회전(pivoting of the sacred)”이라는 표현을 통해 의례의 단계에서 성스러움이 쉽게 변화하는 성질을 가졌다는 사실을 지적했다(Van Gennep 1960: 12). 요약하자면 의례는 영구히 고정된 어떠한 신성성에 대한 반응이 아니라는 것이다.

신성성은 역사적 정황이나 의례에 따라 변화하는 것뿐만 아니라, 동일한 의례에 참여하는 여러 주체나 집단들 간에도 차이가 발생한다. 맥케빗(McKevitt)은 이탈리아 피에트렐치나의 성 비오(Padre Pio)가 가톨릭 신자와 피에트렐치나 주민들 각각에게 서로 다른 의미의 ‘성스러움’을 갖는다는 사실을 중요하게 바라보았다. 성 비오는 공인된 가톨릭 성인이기 때문에 전 세계

5) ‘성현’은 돌이나 나무 등 자연적인 속된 세상의 한 부분이 완전히 다른 수준의 어떤 것, 곧 ‘성스러움’이 자신을 드러낸다는 것을 의미한다. 그 힘을 드러내는 장소와 시간은 의례의 반복을 통해 재차 체험할 수 있도록 하며, 동일한 ‘성현’이라 할지라도 하나의 성현은 그것 자체에 다양한 복잡성을 지니고 있다.

가톨릭 순례자들로부터 숭배의 대상이 되지만 마을주민들은 그의 의미(“legacy”)를 사회적인 것과 경제적인 것으로 구분해 나름대로의 의미를 부여한다(McKevitt 1991: 87-90). 중요한 점은, 그럼에도 불구하고 이들에게 성비오가 성스러운 존재로서 역할을 수행한다는 것이다. 따라서 본 연구는 일제 강점기 이후 한국불교의 근대사 전개과정을 통해 신성성의 추구와 기준이 변화해왔다는 전제를 갖고, 다양한 가치들 사이의 역동성을 통해 새로운 ‘성스러움’의 지표를 언급해보고자 한다.

두 번째 질문은 사찰과 마을의 관계를 탐색함으로써 불교와 민간신앙이 호응하는 양상을 면밀히 관찰하고자 하는 목적과 연결된다. 사찰의 승려와 마을주민 간의 관계는 일반적으로 경제적인 지주-소작 관계와 종교적인 위계관계로 나타난다. 특히 경전 해독 능력의 여부는 승려집단과 신도집단을 차별화하는 계층분화로 이어지는데, 이 때 승려집단에 의해 구성된 우주관(cosmology)과 일반 신도들의 행위와 신앙에 내재된 세계관(world view)도 분명한 차이를 보이게 된다(Goody 1987: 144-147).

마찬가지로 ‘내소사 석포리 당산제’의 사례에서 사찰과 마을이 “공동으로” 의례에 참여한다는 것이 곧 양자의 관계가 동등함을 의미하지 않는다. 불교에서 승려집단은 삼보(三寶) 중 하나인 ‘승(僧)’으로서 귀하게 여겨지며, 부처의 대리자이자 민중에게 법을 설하는 자로서 존경의 대상이다.<sup>6)</sup> 그렇기 때문에 사찰과 마을이 하나의 의례적 질서를 형성할 때, 일반적으로 불교는 민간신앙에 대해 우위를 점하는 것으로 비춰진다. 그것은 불경을 암송하고 부처에게 기원하는 것이 더욱 효험이 있다고 간주되며, 승려의 입장에서는 토착종교의 사고와 행위가 인간을 고통으로부터 벗어나게 하는 핵심을 제시할 수 없다고 여기기 때문이다(유요한 2012: 14). 이에 불교는 토착종교와의 유사성을 인정하는 동시에 자신의 우위와 우월성을 분명히 강조하는 전략을 취한다.

그렇다면 마을주민들 역시 자연스럽게 불교를 중심으로 하는 위계적인 신앙질서에 편입되어 신앙생활을 영위하는가? 그리고 의례가 중단되고 재개되

6) ‘삼보(三寶)’란 불교의 세 가지 근본적인 귀의처인 불보(佛寶), 법보(法寶), 그리고 승보(僧寶)를 말한다. 불보는 부처 자신이며, 법보는 부처가 설한 가르침, 그리고 승보는 부처의 제자로서 비구 및 비구니의 출가교단을 의미한다. 삼보에의 귀의는 대승과 소승을 막론하고 모든 불자들에게 필수적으로 요구되는 사항이다(한국민족문화대백과 「삼보」 참고).

는 과정 속에서 승려와 마을주민들의 관계는 여전히 이러한 위계적 질서 아래 놓이는가? 본 연구는 동일한 신앙의 대상을 섬김에도 불구하고 사찰과 마을에서 각각 상이한 위치를 차지하고 있는 당산목에 대한 신성성이 재편되는 과정을 주목함으로써 한국불교의 근대사 속에서 마을신앙과의 관계를 탐색해보고자 한다.

본론의 구성은 다음과 같다. II장은 세 가지 핵심 연구대상이 되는 내소사, 석포리, 그리고 당산목에 대해 개관하는 장이다. 내소사와 석포리는 전형적인 사찰과 사하촌(寺下村)의 관계를 보여주며, 경제적, 사회적으로 밀접한 연관을 맺어왔다. 그리고 두 그루의 당산목은 사찰과 마을의 경계에 위치하는 동시에 양자를 연결시키는 공통된 숭배의 대상이 되는데, 이 당산목에 대한 제의의 변화도 간략하게 짚어본다. 다음으로 III장은 한국불교의 근대사 전개과정에 따라 신성성의 기준이 어떻게 변화하였고, 이에 따른 의례공동체의 대응양식과 재편 과정을 설명한다. 기존에 사찰에서 당산으로 모셨던 ‘절당산’은 불교정화운동을 계기로 ‘마을당산’으로 전환되었다. 사찰과 마을은 동일한 신앙물을 숭배하면서도 서로 다른 의례적 양상을 보여주고 있으며, 여러 차례 의례의 중단을 겪으면서도 현재까지 신앙이 지속되는 힘을 갖는다.

IV장에서는 2006년 이후, 올해로 8년째 연행되고 있는 ‘내소사 석포리 당산제’의 현재적인 모습을 담는다. 당산제가 다시 부활하는 데는 사찰과 마을의 공동의 이해관계가 작용했으며, 이것은 관광화를 통한 새로운 방식의 토착화로도 설명할 수 있다. 또한, 연행의 준비과정과 실제 연행과정의 서술을 통해서 당산제 연행집단이 어떻게 하나의 의례공동체로서 성립하고 문화적 의미를 갖는지 분석한다. 사찰과 마을의 신앙체계와 추구의 형태는 분리되어 병렬적으로 존재하지만 ‘내소사 석포리 당산제’라는 하나의 의례를 통해 사찰과 마을이 공존하는 방식을 보여준다고 할 수 있다.

본 연구는 기본적으로 ‘내소사 석포리 당산제’라는 특수한 사례가 일제 강점기부터 현재까지 변화하고 지속해온 의례의 양상을 기록하는 구제민족지적 의의를 지향한다. 사료 및 구술자료가 충분하지 않아 당산제의 연행양상을 묘사하는 데 한계가 있지만 추후 유사한 ‘절당산’ 사례들을 수집하여 연구·조사가 가능할 것이다. 그리고 내소사와 깊은 관계를 맺고 있는 석포리 주민들의 신앙형태를 관찰하고 분석하는 것이 궁극적으로 한국불교 일반의 종교성에 대한 논의의 첫 단계가 될 수 있을 것이라 기대한다.



## 2. 연구의 이론적 배경

인류학에서 ‘불교 인류학(anthropology of Buddhism)’이 하나의 독립된 분과학문으로 성립되었다고 말하기 어렵지만, 불교 자체를 연구대상으로 삼는 인류학적 연구들은 다수 존재했다. 1950년대 이후로 인류학자들은 특히 동남아시아 지역에서 고대 인도 팔리어로 전승되는 불교 전통인 상좌부 불교(Theravāda Buddhism)에 많은 관심을 표명해왔다(Ames 1964; Gombrich 1971; Obeyesekere 1966, 1970; Spiro 1970; Tambiah 1970, 1976). 이들의 연구는 대부분 시카고학파의 레드필드(R. Redfield 1955)적인 접근을 출발지점으로 삼고 있는데 거대문명의 ‘대전통(Great Tradition)’과 지역 혹은 마을 단위로 전유되는 ‘소전통(Little Tradition)’의 구분과 그 연속작용이 주된 기본양상이 되었다.<sup>7)</sup>

레드필드의 용어들은 맥킴 메리엇(McKim Marriott 1955)의 불교 연구에서 정교화되었다. 그는 힌두교의 산스크리트 문자전통과 인도의 한 마을전통을 비교함으로써 지역적 실천들이 ‘보편화(universalization)’를 통해 산스크리트 경전과 ‘역사’ 속으로 편입되며, 반대로 ‘지역화(parochialization)’를 통해서 거대 종교인 힌두교가 지역적으로 적응되는 과정을 묘사하였다. 이는 ‘대전통’과 ‘소전통’이 양방향으로 영향을 주고받으며, 보편종교와 지역적 민간신앙이 습합하는 과정을 표현한 것이라고 할 수 있다.

맥킴 메리엇의 견해는 듀몽과 포콕(Dumont and Pocock 1957)에 의해 비판받았다. 듀몽과 포콕은 두 가지 전통을 분리시키는 전제에 대해 물음을 던졌다. 즉, 지역적 차원에서 종교적인 실천은 두 가지의 분리된 이데올로기가 아니라 통합된 형태로 존재하기 때문에 “그들의 삶 자체(simply one which is their life)”로 파악해야 한다는 것이다. 이러한 관점은 ‘소전통’을 잉여적인 것이 아니라 마을주민들의 사회적 맥락 속에서 통합적이고 전체적인 것으로 이해하도록 돕는다. 하지만 한편으로는 듀몽과 포콕이 대체적으로 생산해낸 “계층(levels)”의 개념이 결국 ‘대전통’과 ‘소전통’의 구분을 반복한다고 생각된다.

---

7) 레드필드의 문제의식은 농촌사회의 생활양상이 국가 혹은 전 세계적 차원으로 통합될 수 있는지 여부였다. 그는 상호 독립적이면서도 공존하는 ‘대전통(Great Tradition)’과 ‘소전통(Little Tradition)’으로 이루어진 문화체계라는 문명(civilization) 개념을 제시하고자 했으며, 민속과 도시 문화가 이분법적인 관계가 아니라 하나의 연속체(continuum)의 양극에 있는 것이라고 이해했다(Redfield 1955).

오비에스케르(G. Obeyesekere)는 싱할리-불교가 각각의 마을에 지역적으로 제도화된 종교, 즉 “마을종교(village religion)”의 구조로 존재한다고 주장했다. 그는 싱할리 사람들의 불교전통과 마을종교를 통해 마을, 지역사회, 국가의 세 가지 층위에서 제도화된 판데온을 살펴보았다. 이 때, 마을의 의례는 해당 사회의 사회구조를 정당화하며, 각각의 사회적 역할이 부여된 ‘문화적 연행(cultural performance)’ 속에서 카스트를 포함한 정치적 질서를 표현한다. 그렇기 때문에 마을 단위의 의례와 종교 체계는 국가의 정치적, 종교적 질서로 확대되는 것이다.

이상의 언급된 인류학자들은 모두 실천적인 종교로서의 불교가 어떻게 불교에 상대되는 마을종교까지 포함시키는 단일한 종교체계를 형성하는지 관심을 가졌다. 탐비아(S. J. Tambiah)는 여기서 더 나아가 역사적인 시각에 주목할 것을 요구했다. 그에 따르면, 힌두교 및 불교와 같이 광범위한 시간대와 지역대를 넘나드는 거대 전통들은 다양한 변형이 섞인 문자와 구술전통이 존재할 수밖에 없는데, 이것은 단순히 공식적인 총체로서 이해하기엔 무리가 있다. 게다가 경전에 표상된 과거의 문명에 대해서는 지속적으로 정적인 원리가 상상된다. 그렇기 때문에 탐비아는 “지속과 변형(continuities and transformations)”의 문제를 조명해 역사적 종교와 현대적 종교를 구분할 것을 지적했다(Tambiah 1970: 367).

탐비아가 말한 ‘지속’은 과거로부터 현재까지 계속되어 온 특정한 구조나 관습을 일컫고, ‘변형’은 시간에 따른 형태의 체계적인 변화를 말한다. 이는 곧 ‘역사적 종교’와 ‘현대적 종교’라 달리 표현되는데, 두 가지를 연결시킴으로써 현대의 실천적인 불교(practical Buddhism)를 이해할 수 있는 것이다. 그는 불교와 민간신앙의 이원성보다는 오히려 위계(hierarchy), 대립(opposition), 상보성(complementarity)의 개념을 통해 태국에서의 의례 복합과 불교와 민간신앙의 관계를 분석했다. 이에 따라 본 연구는 탐비아의 시각에 기대어 “지속과 변형”이라는 틀에 따라 ‘내소사 석포리 당산제’의 변화 과정을 통시적으로 서술하고자 한다.

탐비아의 후속 연구자로서 고프리치(R. Gombrich)는 『상좌부 불교(Theravada Buddhism)』(1988)와 『변모한 불교(Buddhism Transformed)』(1988)를 통해 최근 150년간 스리랑카 불교의 역사적 변화를 주목하였다. 그는 이 기간을 스리랑카 불교가 자신의 정체성을 재인식하는 시기로 파악했으며, 이러한 역사적 조망 속에서 ‘공동체적 종교(communal religion)’와 ‘해탈론(soteriology)’이 구분되어 나타난다는 사실을 지적했다. 스리랑카 불교인들의

종교적 삶 속에서 공동체적 종교는 민간신앙을 통해, 그리고 탈속적인 구원에 대한 추구는 경전이나 승가의 가르침을 통해 이루어졌다. 즉, 스리랑카 불교인의 신앙과 수행은 위 두 가지 요소가 상호간 거리를 어떻게 설정하고 얼마만큼 수용하느냐에 따라 달라져왔다.

또한, 고프리치는 최근 스리랑카 상좌부불교의 역사에 큰 변화를 일으킨 사건으로 대영제국이 프로테스탄트 기독교를 동남아시아에 유입시켰던 것을 꼽았다. 제국주의와 기독교의 영향으로 인해 스리랑카불교는 경전을 통해 구성된 윤리체계로서의 불교, 즉 “프로테스탄트 불교(Protestant Buddhism)”를 이루어내면서 국가와 사회집단을 위한 역할을 수행하게 되었다. 더 나아가 데이비드 스캇(David Scott 1994)은 싱할리-불교의 맥락 속에서 이루어진 역사적 변화를 다시 고찰하였다. 그는 종교와 의례에 대한 지적인 생산물들이 식민지 상황과 연결되어 있으며, 그것이 불교를 대상화하는 문제적 지점이 된다고 주장하였다. 그에 따르면, 불교를 올바르게 이해하기 위해서는 스리랑카 불자들이 말하는 “불교”가 무엇인지 주목해야 하며, “진짜 불교”와 정령신앙의 구분을 전제하는 식민지적 선입견을 배제해야 하는 것이다.

한편, 불교에 대한 인류학적 연구에서 한국이 속하는 ‘대승불교(Mahayana Buddhism)’에 대한 관심은 미미한 편이었다. 특히 동북아시아의 대승불교가 연구대상으로 쉽사리 다뤄지지 못했던 데는 첫째, 해당 국가들에서 불교만이 주된 국가 종교적 이데올로기가 아니기 때문에 어떤 것이 ‘불교’인지 구분해 내기 어렵기 때문이며, 둘째, 대승불교가 크게 발달한 중국이나 티베트 등지는 정치적 상황으로 인해 인류학자의 접근이 어렵기 때문이었다(Gellner 2003).

이는 돈 베이커(Don Baker)가 한국인의 ‘영성(spirituality)’이 종종 특정한 종교적 경향들의 경계를 이루는 “선과 선 사이”에서 드러나기 때문에 분류하고 분석하기가 어렵다고 지적했던 바와 일맥상통하다(Baker 2008: 23). 이를테면, 한국 무당에게 자신의 종교가 무엇인지 물을 때 ‘불교’라고 대답하는 경우도 있고, 국가의 주도로 장려되어 온 마을 공동체의례에서도 유가적 요소들이 가미되어 있는 등 민간신앙을 실천하는 경우에서도 여러 신앙들이 혼합되어 있다. 그렇기에 한국의 ‘불교’를 연구한다는 것은 민간신앙과 떼어 수 없는 관계에 있는 종교적 애매함을 연구한다는 것이다.

그렇기 때문에 동남아시아의 ‘상좌부불교’에 대한 연구성과들을 한국의 대승불교에 그대로 대입시키기에는 무리가 있다. 그러나 본 연구에서는 두 가지 지점에서 한국에서의 상황과 연결지어볼 수 있다고 판단한다. 첫째, 한국의 신앙 체계에서도 일원화된 구조가 아니라 풍부한 민간신앙을 포함시키는

다양한 종교적 체계를 갖고 있다는 점이다. 일반적인 동제는 유교적 질서, 조상신, 무속적 신앙 등을 모두 포괄하고 있다. 아키바 다카시(秋葉隆)는 동제를 ‘촌제(村祭)’라 명명하면서 남성 중심의 ‘유교형 제의(정기제)’와 여성 중심의 ‘무속형 제의(임시대제)’를 구분하기도 했는데 이러한 분류는 성별에 따른 한국사회의 이원적 구조를 반영한다는 연구로 이어졌다(秋葉隆 1954: 184-185). 일반적으로 동제가 ‘유교식’과 ‘무교식’ 제의의 습합 현상으로 이해되는 가운데(박현국 1995: 161-201), 본 연구는 ‘불교’와 ‘마을신앙’의 두 가지 요소에 초점을 맞춰 어떻게 하나의 의례 속에 통합되는 동시에 분리되는지 살펴볼 수 있을 것이다.

둘째, 승려가 사찰과 마을의 변화하는 관계 속에서 다양한 위치를 점한다는 것이다. 동남아시아의 카스트 사례에서처럼 한국의 승려와 마을주민의 관계는 지속적인 상하위계로 구분되지 않는다. 심지어 사하촌 주민들은 스스로 ‘불자’임을 거부함으로써 쉽사리 위계관계 속으로 편입되지 않는다. 그럼에도 불구하고 베버가 지적했던 것처럼 한국의 “대중들”은 결코 불교라는 종교의 적극적인 담지자는 아니지만 명백히 종교적 신앙이라는 수단을 통한 지배의 객체가 되며 끊임없이 사찰과 관계를 맺는다(Weber 1920: 344). 이 때, 불교와 마을, 승려와 사하촌 주민의 변화하는 관계에 주목하는 것은 당산제와 신앙의 변화과정을 밝히는 데 중요하다.

### 3. 연구의 대상 및 방법

본 연구는 2014년 12월을 예비조사 기간으로 삼고, 내소사 종무실과 부안군 입암리 마을회관을 방문하여 연구와 조사에 대한 허락을 구하였다. 그리고 2015년 1월부터 3월 초까지는 현지에 자리를 잡고 참여관찰을 실행하는 본 조사 기간이었다. 아무런 연고가 없는 연구대상지였지만 예비조사 기간을 통해 사찰 및 마을주민들과 얼굴을 익혀 나갔다.

현지에 도착했을 때 가장 우선적으로 고려했던 부분은 바로 활동의 근거지를 만드는 것이었다. 연구자는 내소사와 입암리의 관계를 파악하고자 했기 때문에 사찰과 마을에의 접근성이 중요했다. 그래서 연구자는 내소사 설선당(說禪堂) 한켠에 자리한 방에서 기거하며 “절밥을 얻어먹었고,” 사찰 내부에서는 ‘서울대 애기보살’로 불리게 되었다. 절에서의 하루는 새벽 4시에 시작해 저녁 8시에 끝나며, 전기와 물을 함부로 쓸 수 없었기 때문에 생활 전반에 제약이 많았다. 공양시간은 가장 잘 지켜야 하는 하루 3회의 의례적 시간이

었으며, 이 시간을 제외하고는 주로 낮에는 마을회관의 청년 및 노인들과, 해가 지기 전 오후에는 스님과 보살, 거사와 같은 사찰 관계자들과 면담을 진행할 수 있었다.

2015년 2월 23일부터 3월 4일까지는 내소사와 석포리의 축제기간이었다. 연구자는 약 일주일간의 준비과정부터 축제 당일, 그리고 뒤풀이까지 모든 과정에 참여 할 수 있었다. 축제기간은 본 연구의 주요 단위가 되는 ‘문화적 연행(cultural performance)’으로서 다루고자 했다(Singer 1972: 67-80). 이 개념은 연행 행위 전반을 관찰하고 참여함으로써 마을의 종교생활이 단순히 관념적인 신앙이나 사회적 관계로서 머무는 것이 아니라, 연행행위 자체가 문화적으로 의미 있는 환경을 창출해낸다는 전제를 갖는 유용한 틀이 된다.

본 연구의 공간적인 범위는 전라북도 부안군 진서면 석포리와 이 지역에 위치한 사찰 내소사이다. 그런데 사하촌은 사찰 관광업의 발달에 따라 ‘입암리’에서 ‘석포리’로 확장되었기 때문에 생업의 변화를 기준으로 사찰경제가 농지와 산지 위주였을 때는 입암리를 사하촌으로 한정하다가 관광업으로 변화하였을 때는 석포리로 확대하는 방식을 취한다. 그리고 연구의 시간적인 범위는 연구자가 연구지에서 만 날 수 있었던 80-90대 노인들과의 인터뷰를 통해 소급할 수 있는 20세기 초 일제 강점기부터 현재까지로 삼는다.

자료의 수집은 크게 세 가지 방법으로 이루어졌다. 첫째는 문헌자료를 수집 및 활용하는 것으로, 주로 내소사와 관련된 고지도나 고문헌, 신문자료 등을 참고했다. 특히 내소사와 관련된 신문자료들은 일제 강점기까지 접근 가능했기 때문에 오래된 사건들에 대해서도 문헌에 의존할 수 있었다. 두 번째로는 인터뷰 조사가 있었다. 연구자는 주요 정보제공자를 오랫동안 연구대상지에서 거주해 마을의 내부사정을 잘 아는 사람들로 한정하여 그들의 생애사(life history)를 통해 사찰과 마을의 역사를 재구성하고자 하였다. 그러나 때로 시간개념을 배제한 채 구술하는 경우가 많았기 때문에 연구자는 순서상의 문제에 봉착하기도 했다. 이를테면, ‘내가 이 마을에 시집왔을 때,’ ‘인공 치를 때,’ ‘큰 물이 났을 때’ 등 마을과 개인을 둘러싼 사건들이 맞물리는 시기를 통해 구술되었다. 그래서 본 연구는 정확한 연도와 시간을 파악하기보다는 사건의 흐름과 순서를 기준으로 삼았다. 세 번째로는 전수조사(全數調査)가 이루어졌다. 현재 관광지로 변화한 내소사와 석포리 일대에는 길게 늘어선 ‘상가’가 형성되어 있다. 본 연구는 석포리의 ‘상가’가 역사적으로 어떻게 형성되었고 마을 주민들의 구성의 변화과정을 알기 위해 모든 상점들의 상점명, 이주경위, 이주년도, 가족관계 등의 정보를 수집하였다.

## II. ‘내소사 석포리 당산제’의 개관

### 1. 내소사, 석포리의 역사와 환경

내소사(來蘇寺)는 선계사(仙啓寺), 청림사(靑林寺), 실상사(實相寺)와 더불어 변산의 4대 사찰 중 첫 번째로 꼽히는 전통사찰이다. 백제 무왕 시기인 633년, 혜구 두타(惠丘 頭陀)가 ‘소래사(蘇來寺)’라는 이름으로 개산하였는데, 이후 더욱 중창하여 ‘대소래사(大蘇來寺)’와 ‘소소래사(小蘇來寺)’라는 크고 작은 두 곳의 사찰이 건립되었다. ‘소래사’가 ‘내소사’로 개칭된 데는 중국의 소정방(蘇定方)이 석포리에 상륙한 뒤 이 절을 찾아와서 군중재(軍中財)를 시주했기 때문에 이를 기념하기 위해 고쳐 불렀다는 설이 전해지지만 별다른 근거는 존재하지 않는다.<sup>8)</sup> 다만 사료를 통해 확인할 수 있는 것은 ‘소래사’와 ‘내소사’라는 명칭이 모두 고문헌에서 확인되며 조선시대에 이르러 ‘내소사’로 굳어졌다는 것이다.<sup>9)</sup>

현재까지 남아있는 내소사는 바로 ‘소소래사’에 해당한다. 『부안지(扶安誌)』(1931)와 해안선사의 『능가산(楞伽山)의 유래』(1969)에 따르면, ‘대소래사’는 변산에 큰 불이 나서 임야와 함께 회진되었다고 기록되어 있다. ‘소소래사’는 근대에 이르러 1902년, 관해선사(觀海禪師)와 만허선사(滿虛禪師)가 당취(黨聚)들을 정화한 후 크게 중수하였다. 그리고 1983년, 주지로 부임한 해산선사(慧山禪師)가 사천왕문, 무설당, 진화사, 화승당, 벽안당 등을 신축하고 일주문을 단청하는 등 또 다시 절을 크게 중창했다. 일주문은 사찰의 영역이 시작되는 곳으로, 불교에서 말하는 ‘우주에 존재하는 절대적인 실재는 단 하나’, 즉 ‘일심(一心)’의 의미를 담는다. 일주문을 들어서면서 세속적인 번뇌를 깨끗이

8) 이병기(李秉岐)의 「해산유기(海山遊記)」 중에 “주지의 말을 들으면 변산 주지회이고 해수욕장에 가는 손님들만이 찾아오고 이 절은 소정방이 왔다하여 내소사라 하고…”라는 구절이 있다. (동아일보 1935년 9월 6일자.)

9) 고려시대 정지상(鄭知常)의 「제 변산소래사(題 邊山蘇來寺)」와 이규보(李奎報)의 ‘벽상의 고 자현거사의 시를 차운한 2수의 시’에서 ‘소래사’라는 명칭이 확인된다. 이외에도 고려시대 승려인 무의자 혜심스님, 선탄스님, 원감스님 등의 시문으로부터도 ‘소래사’라 불렸음이 드러난다. 그러다가 김시습의 「내소사」라는 시를 통해 비로소 ‘내소사’라 부르게 된 것이 기록이 남아있으며, 김정호의 『대동지지(大東地志)』(1861-1866)에는 ‘소래사’와 ‘내소사’가 병기되어 있다.

잊어버리라는 것이다.

그러나 일주문을 들어서자마자 바로 부처의 영역 안으로 들어온 것은 아니다. 일주문부터 대웅전 앞마당까지는 과도적 공간으로서 사천왕문(四天王門)과 불이문(不二門)을 지나면서 선과 악, 나와 남을 가르치는 모든 구분을 멈춘다는 의미를 갖는다. 내소사의 경우에는 일주문부터 사천왕까지 이르는 약 600m의 전나무길이 조성되어 있어 특징적이다. 비록 2012년 태풍 ‘볼라벤’에 의해 수십 그루의 전나무들이 쓰러져 현재는 텅 빈 느낌이 들 정도이지만 내소사는 2014년 ‘전나무숲길 보식작업’을 통해 새로이 전나무를 심어 지속적으로 전나무길을 살리기 위해 노력하고 있으며, 여전히 탐방객들은 이 전나무길을 걷고자 내소사를 찾는다.

내소사는 변산반도의 산지에 위치하고 있지만 가람 형태는 산지형 가람이라기보다는 평지형 가람에 가깝다. 사찰 전각의 입구에는 천왕문이 있으며, 봉래루(蓬萊樓)는 일직선상으로 서 있고 좌우 양편으로 범종각과 보종각이 자리하는 형태이다. 봉래루 앞으로 사천왕문까지 3단의 넓은 마당과 대웅보전 앞마당이 넓게 펼쳐져 있으며, 대웅보전 왼편에는 벽안당, 오른편에는 조사당과 진화사, 그리고 뒤편에는 삼성각이 위치하는 형태다. 내소사 내부의 봉래선원은 1988년, 해산선사가 승려들의 참선정진을 위해 만든 선원인데, 내소사를 중장시킨 해안선사의 뜻을 계승하고 호남선풍을 진작시키기 위한 원력으로 건립하였다. 사내암자로는 청련암(靑蓮庵)과 지장암(地藏庵)이 있다. 그 중 지장암은 오래 전 진표율사가 기도했던 영량이었지만 그 후로 빈터만 남아 있다가 1941년 해안선사가 중건해 오늘의 모습에 이른다.

내소사가 위치한 전라북도 부안군 진서면은 곰소만 연안에 자리를 잡고 있는데 면적은 39.74km<sup>2</sup>로, 전체 부안군 면적의 8.1%에 해당한다. 본래는 산내면(山內面)의 남부지역이지만 1963년 진서출장소가 설립되면서 1983년 진서면으로 승격되었다. 이에 따라 진서면은 운호리, 진서리, 석포리로 구성되는 행정구역이 되었다. 한편, 진서면이라는 명칭은 조선시대 검모포진(黔毛浦鎭)의 서쪽에 위치하기 때문에 유래 된 것으로 파악된다. ‘거문진’으로도 불리는 검모포진은 곰소만 입구에 있던 수군 진영으로, 『고려사(高麗史)』에 ‘임술일에 왜적이 검모포에 침입하여 전라도의 세미운수선에 불을 질렀다’고 기록되어 있기도 하다.<sup>10)</sup>

10) 국토지리연구원(2015), 『한국지명유래집』

일제강점기만 하더라도 검모포에서 내소사로 들어가는 길은 단 두 가지였다. 하나는 ‘환의재’를 지나 석포리나 용동을 거쳐 들어가는 길이고, 다른 하나는 ‘환의재’를 넘기 전에 백포에서 산길을 따라 곧바로 입암리로 가는 길이었다.<sup>11)</sup> 진서면 석포리(石浦里)는 좌산내면 지역으로, 돌이 많은 냇가에 있는 마을이라고 해서 ‘독개’, ‘돌개’, 또는 ‘석포’라고 불렸다. 한편으로는 절에서 전해오는 옛이야기에 따라, 실상사 대적광전의 불상인 관음상이 서역으로부터 돌배를 타고 원암리 앞 갯벌에 와서 닿았는데 처음 수상한 배가 들어오니 마을주민들이 다투어 붙잡으려 했으나 속인에게는 물러나더니 해구두타가 나서 자 저절로 달려들어 그 위에 앉았다고 한다. 그래서 관음상을 모셔서 내리고 그 곳을 ‘석포’라고 부르게 되었다고 한다(최남선 1926).

[그림 II-1] 석포리 일대와 줄포 지도(출처: 조선총독부, 1917년)



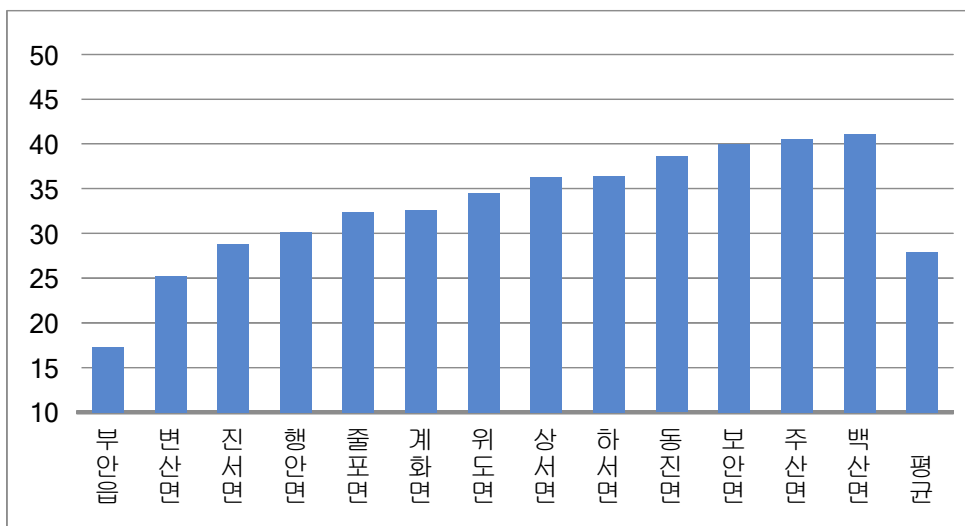
11) 최남선(1926)은 ‘환의(換衣)재’를 ‘환희(歡喜)재’라 칭해야 옳다고 주장하기도 했다. 조선 중엽의 대덕인 벽송대사(碧松大師)는 벽송암을 가서 엄격하게 규율을 엄수하던 중 어머니가 바뀌 입을 옷을 지어가지고 오면 이 재까지만 갖고 오게 했다. 그래서 이 고개를 옷을 바꾸는 고개라 하여 ‘환의치(換衣峙)’ 또는 모자가 기쁘게 만난다고 하여 ‘환희치(歡喜峙)’라고 부른다. “벽송의 일은 벽송의 일이거나 환희의 자는 근고 문적에도 보이는 바인즉 환의로써 당함은 물론 억지이다”라며 환의로 쓰는 것은 억지라는 것이다.



현재 석포리는 석포 1, 2리, 용동리, 원암리, 입암리 5개 마을로 구성되어 있다. 2013년 부안군 통계에 따르면, 석포리는 세대 수가 총 282가구이고, 남자 260명, 여자 250명을 합쳐서 모두 약 500여 명의 인구로 구성된다. 그 중 석포 1리는 석포리에서 가장 오래된 마을로 ‘원돌개’라 불리기도 하며, 입암리는 내소사에 가장 가까운 마을이기 때문에 ‘절골’이라고도 불린다. 2015년 부안군 통계연보에 따르면, 진서면의 인구 중 약 22.4%는 65세 이상의 노인인구로, 타지역으로의 인구 유출이 심각한 상황이다.

다른 면들과 비교했을 때, 소금, 젓갈, 내소사 등이 유명해 관광지의 기능을 갖기 때문에 경제활동을 하는 청년층이 많은 편이고, 농가의 비율보다 상가비율이 더 높다. 그러나 상인 대부분이 외지에서 들어오기 때문에 현지 주민들과 때때로 갈등을 빚는 것으로 보고된다. 아래 [표 II-1]을 통해 진서면의 총인구 대비 65세 이상 고령자의 비율이 여타 주산면, 동진면, 보안면, 백산면 등에 비해 낮은 반면, 관광지가 발달된 변산면, 계화면 등 역시 고령자의 비율이 비교적 낮은 것을 알 수 있다.

[표 II-1] 부안군 고령인구비율 비교 (출처: 2015년 부안군 통계연보 재구성)



관광지가 발달하기 이전에 석포리는 해안가에 위치하고 있음에도 불구하고 관선포, 왕포, 검모포 등지와는 달리 어업 대신 농업이 주된 생업이 되어왔다. 그것은 어로가 발달하기 어려웠기 때문인데 예전에는 마을 앞까지 바닷물이 들어왔지만 1975년 간척사업으로 인해 어업 대신 농사 지을 땅을 갖게 되었다. 그리고 입암리 주민들 대부분은 내소사의 토지를 경작하거나 사찰의 허드렛일을 통해 생계를 이었다. 입암리를 포함한 석포리는 딸 가진 집에서 ‘쌀 서 말을 먹고 시집가면 부잣집이다’는 말이 돌 정도로 생활환경이 매우 척박해 가난한 지역이었다.

석포리 주민들은 이 지역이 다른 지역에 비해 못 살았던 편은 아니고 모두가 어려웠던 시절이었기 때문에 “어떻게든 먹고 살았음”을 강조한다. 원암리의 한 90대 노인은 시장에 나가면 어느 마을 출신인지 옷 입은 것을 보면 알 수 있었다고 말한다. 베의 굵기에 따라서 가난한 마을에서 왔는지, 비교적 부유한 마을에서 왔는지 알 수 있는데, 석포리는 ‘보통 베’ 정도였다고 한다. 또한, 원암리의 한 80대 노인은 서울 같은 도시에서는 밀을 갈아서 갈가리를 뺀 껍데기인 ‘밀지율’ 같이 진짜 못 먹는 것을 먹고 살았지만 석포리는 그 정도는 아니었다고 말한다. 이는 내소사와 같은 사찰이 근방에 있어 사찰 전답을 통해 최소한의 생계가 가능했던 데 이유가 있을 것이다.

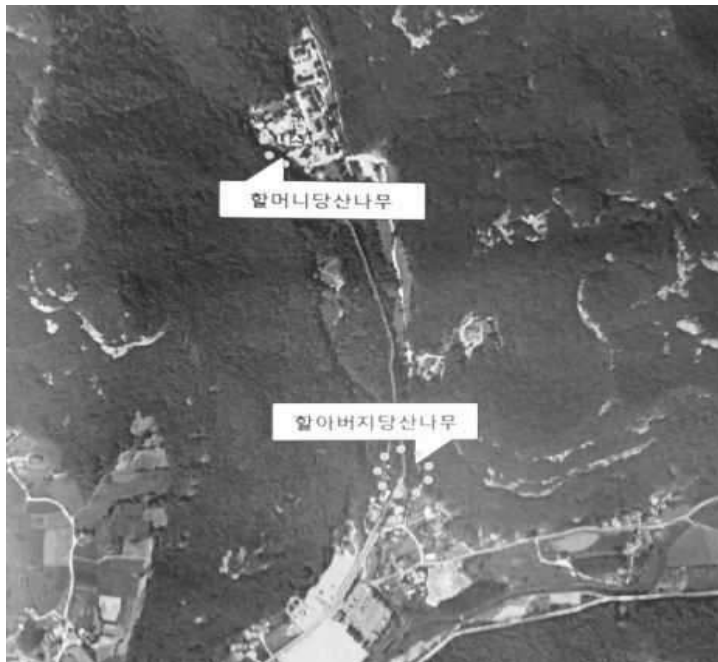
## 2. 당산나무의 위치와 성속의 경계

내소사의 가람배치에서는 봉래루와 천왕문 사이에 위치하는 한 그루의 느티나무도 중심적인 자리를 차지한다. 이것은 ‘할머니당산’이라 불리는데, 수령 약 1,000여 년 정도의 오래된 느티나무다. ‘할머니당산’은 낙뢰로 인해 일부 가지가 떨어져 나갔지만 여전히 식생상태는 양호한 편이다. 전라북도 평야 지역에서 일반적으로 드러나듯, 당산신은 성별의 짝을 맞춰 ‘할아버지당산’도 존재한다. ‘할아버지당산’ 역시 수령 500여년에 이르는 오래된 느티나무로, 고려시대 말 해인스님이 승좌에 합격한 후 그것을 기념하기 위해 식수로 심었다는 설을 갖고 있다.<sup>12)</sup>

12) ‘할머니당산’과 ‘할아버지당산’ 당산목의 수령에 대해서는 문헌마다 의견이 분분하다. 본 연구에서는 두산백과 「내소사 느티나무」의 설명에 따라, 내소사 천왕문 앞에 위치한 ‘할머니당산’의 수령이 약 1,000여년, 일주문 앞의 ‘할아버지당산’이 약 500년으로 기술한다.

아래 [지도 II-2]에서 알 수 있듯, ‘할머니 당산’은 사내(寺內)에, ‘할아버지 당산’은 일주문과 마을입구의 경계에 위치한다. 두 그루의 느티나무 모두 사찰과 마을에서 신령스러운 나무로 여겨지며, 현재 오방색의 띠를 두르고 있고 나무의 밑동 부분에는 줄다리기에 사용하는 두꺼운 용줄이 감겨 있다. 이는 나무들을 당산신으로 모시며 의례를 행하고 있음을 의미한다.

[그림 II-2] ‘할머니당산’과 ‘할아버지당산’ 나무의 위치



당산(堂山)신은 보통 마을의 수호신을 모신 성역(聖域)이다. 그것은 마을 안의 언덕이나 산기슭, 작은 숲을 가리킬 수도 있는데 석포리에서처럼 당산 나무로 존재하기도 한다. 당산나무는 서낭신이나 당산신이 접신해 있기 때문에 나무 자체가 신체(神體)로 섬겨진다. 특히 동제 기간에는 더욱 신령스러운 신목(神木)으로 환원되어 마을주민들에게 신앙상의 권위를 드러낸다(이필영 1994: 272). 이 나무는 장소적으로 마을의 중심이 되는데 그렇다고 해서 마을의 중앙에 위치하는 것은 아니다. 오히려 마을과 다른 마을의 경계에 위치하면서 이정표의 기능도 담당한다.<sup>13)</sup> 일반적으로 장승, 솟대, 서낭당, 탑 등의

13) 국립민속박물관(2009), 『한국민속대백과사전: 마을신앙 편』 참고.

사물이 마을의 이정표로서 존재하는데, 당산목은 생명을 지닌 유일한 신앙대상물이며 우주의 리듬을 재현하여 마을을 우주의 시간 과 공간으로 주기적으로 환원시키는 데 중심적인 역할을 한다(이필영 1994: 287).

엘리아데는 세계의 중심을 이루는 상징에 관심이 많았는데, 그 중 ‘우주산’과 ‘우주목’은 천상과 지상의 교류를 표현하는 형상들 가운데 있다고 언급한다(Eliade 1987: 67). 그는 성스러운 나무는 봄이나 식물의 깨어남과 같은 세속적인 자연 숭배의 체험에서 이끌어지는 것이 아니라, 세계의 갱신과 재창조라는 종교적 체험으로부터 기인한다고 주장했다. 석포리에서도 당산나무는 그 기원과 역사를 거슬러 올라갈 수 없는 신령스러운 존재이며, 마을사람의 의지와는 상관없이 초자연적인 힘을 발휘해 마을을 보호하는 신목이다. 특히 당산나무를 해치거나 올라타는 행위는 즉시 징벌로 이어진다고 믿어지는데, 이와 같은 종교적 신념은 당산나무를 더욱 조심스럽게 다루고 나뭇가지를 칠 때에도 성심껏 제를 올리는 행위가 뒤따른다.<sup>14)</sup>

‘할아버지당산’과 ‘할머니당산’의 위계는 고정적으로 결정되어 있는 것은 아니지만 반드시 어느 하나를 윗당산으로, 다른 하나를 아랫당산으로 삼는다.<sup>15)</sup> 이것은 당산제의 연행에도 영향을 미쳐 윗당제(상당)와 아랫당제(하당)으로 구분되어 나타나기도 한다(이필영 1994: 35-36). 그런데 내소사와 석포리에서 인식하는 ‘할아버지당산’과 ‘할머니당산’의 위계는 정반대로 나타난다. 주민들은 대부분 “당연히 할아버지가 더 높지”라며 내소사 경내에 있는 ‘할머니당산’보다 마을입구에 있는 것을 더 높은 신이라 인식한다. 뿐만 아니라, 당산제를 지낼 때도 ‘할머니당산’은 제의의 대상이기는 하나 중요하게 처리되지 않는다.

한편, 내소사에서는 ‘할머니당산’이 천왕문-당산목-봉래루-대웅전의 일직선상에 놓여 있어 중요한 위치를 점한다. 그리고 비단 ‘할머니당산’뿐만 아니라

---

14) 당산나무가 수령이 너무 오래돼 고목이 되는 경우와 같이 어쩔 수 없는 상황에서는 어린 묘목 한 그루를 선정해 옮겨 심고, 어미 서낭과 새끼 서낭을 실로 연결한 다음 제물 을 갖추어 제를 올리기도 한다. 당산나무에 경외심을 갖고 성심껏 모시는 행위는 나무를 ‘노거수(老巨樹)’로 성장할 수 있게 하는 장치가 되기도 한다(국립민속박물관 1991: 282).

15) 전라북도 평야지역의 마을 수호신인 당산신은 일반적으로 ‘할아버지 당산’과 ‘할머니 당산’으로 인격화되어 있다. 혹은 부부당산, 암당산과 숫당산, 큰할머니와 작은할머니, 큰어머니와 큰아들 등의 형태로 존재하는 경우도 있다. 이 가운데 ‘할아버지 당산’과 ‘할머니 당산’의 경우를 가장 흔하게 찾아볼 수 있다(김월덕 2006: 152).

주변의 수령이 오래된 나무들도 신령스러운 힘을 발휘하는데, “불이 번쩍”한 것을 목격하는 사중의 보살과 거사들의 증언도 신성성에 대한 반응이라 할 수 있다. 내소사에서는 사내에 위치하는 ‘할머니당산’을 ‘내당목(內堂木)’, 그리고 사찰 밖에 위치하는 ‘할아버지당산’을 ‘외당목(外堂木)’이라 부른다. 당산제제를 지낼 때도 ‘할머니당산’부터 시작해 ‘할아버지당산’으로 “내려간다.” 내소사와 석포리는 두 그루의 당산나무를 신앙대상물로서 공유하면서도 서로 다른 위계를 부여한다. 이러한 관념의 차이는 당산제의 전승과 단절의 과정에 있어서 의례의 내용에도 반영된다.

### 3. 당산제 전승의 단절과 지속

‘할아버지당산’과 ‘할머니당산’ 두 그루의 느티나무는 내소사와 석포리에서 행하는 ‘당산제(堂山祭)’ 제의의 대상이 된다. 매년 정월 열 나흘날, 사찰의 승려들과 사하촌 주민들은 ‘할아버지당산’과 ‘할머니당산’을 마을의 수호신으로 모시고 마을의 풍요와 평안을 기원하는 마을제사를 지낸다. 의례는 어떠한 공동체에서 행하는 유서 깊은 관습으로 여겨지기 쉽다. 마이어호프(Myerhoff 1975)가 지적했듯, 인간은 의례를 창조한 것이라기보다 “세계의 기초를 이루는 변하지 않는 본질의 반영”으로 보기를 원하기 때문에 의례 자체의 역동성에 대해 자의적으로 간과하기도 한다. 그러나 두 그루의 당산목을 둘러싸고 행하는 당산제는 동일한 의례가 지속되어왔다고 보기 어려울 정도로 시기별로 많은 변화를 겪어왔다.

일제 강점기 시기에는 마을주민의 참여 없이 대처승 승려들이 ‘절당산’으로서 당산목을 모시는 제사를 행했다. 대처승이기 때문에 당산제를 지냈다고 주장하기는 어렵지만 현재 8, 90대 노인들의 구술 자료를 통해 접근할 수 있는 정보가 제한적이기 때문에 당시 내소사의 대처승들이 당산목에 제사를 지냈다는 사실 정도만 언급할 수 있겠다.<sup>16)</sup> 그리고 ‘불교정화운동’ 이후 1980-90년대에는 더 이상 사찰에서 당산제를 지내지 않고 마을로 이관해 사하촌 입암리의 ‘마을당산’이 되기도 했다. 입암리의 당산제는 전라북도 지역의

16) 18세기경 사찰 경내에 산신각, 칠성각, 독성각, 삼성각 등 옹호신중각을 조성하는 한편, 마을에서는 불법 수호의 신장신앙과 밀교신앙을 수용했다는 점을 감안할 때(송화섭 2012: 237), 절에서 지내는 당산제가 당시에는 보편적인 행위일 수 있다는 주장도 설득력이 있다.

일반적인 당산제의 내용을 대부분 따르는데, 전체적인 과정은 유교식 제의, 풍물굿 놀이, 당산목 옷 입히기, 뒤풀이 등으로 구성되었다. 이때는 비록 제의의 과정에서 사찰이 참여하지 않았지만 보조금을 지급하는 형식으로 소극적으로 관여했음을 알 수 있다. 그러나 입암리의 ‘마을당산’ 역시 오래가지 못해 전승이 중단되었는데, 마을의 인구가 도시로 유출되면서 “굿을 칠만한 사람”이 없어졌던 것이 주된 이유로 파악된다.

근래에 들어서는 내소사가 관광지로 유명해지고 내소사가 위치하는 석포리의 규모가 커지자 확장된 사하촌으로서 ‘석포리 전체의 당산’이 되었다. 그리고 의례의 명칭 또한 ‘내소사 석포리 당산제’로서 사찰과 석포리 마을 전체가 참여하는 의례임을 명시한다. 기존에 다른 당산신을 모시던 원암리, 석포1, 2리 등에서도 내소사 경내의 ‘할머니당산’과 일주문 앞의 ‘할아버지당산’을 중심으로 삼아 하나의 의례 공동체를 결성하게 되었다. 그리고 제의의 내용은 사찰과 마을이 “공동으로” 참여하는 만큼 ‘불교식’과 ‘마을 유례식’의 분리된 두 가지의 제사를 순차적으로 진행하며 거대한 문화행사로 만들었다.

이상 설명된, 시기에 따른 의례의 주재집단의 변화를 간략하게 살펴보면 다음 [표 II-4]와 같다. 본 연구의 III장은 주재집단의 변천양상을 당산목의 신성성 변화와 결부시켜 설명해보고자 한다.

[표 II-4] 시기에 따른 의례의 명칭 및 주재집단의 변화

시기	의례의 명칭	주재집단	재원
일제 강점기 (1900년대 초반 -1940년대)	당산제(절당산)	내소사 승려 (대처승)	사찰
연행 중단 (1950년대-1980년대)			
불교정화운동 이후(1980년대)	입암리 당산제	입암리 주민	사찰보조금 20만원, 마을 걸림
연행 중단 (1990년대-2000년대 초반)			
2006년 이후-현재	내소사 석포리 당산제	내소사 승려, 석포리 주민 (입암리 외 4개 마을 포함)	사찰보조금, 보존위원회 보조기금, 마을 걸림

### III. 당산제 의례공동체의 재편과 신성성

#### 1. 당산제 의례 주체의 변화과정

현재의 ‘내소사 석포리 당산제’는 내소사의 ‘절당산’과 입암리의 ‘마을당산’의 두 가지 전통에 기반을 두고 있다. ‘절당산’은 승려들이 절에서 내려와 두 그루의 당산나무에 제사를 지낸 것이며, ‘마을당산’은 사찰에서 더 이상 제의를 지내기 어렵게 되자 마을로 이관한 이후로 연행되던 것이다. 사찰에서 당산나무에 제의를 갖는다는 ‘절당산’은 그것의 역사와 내용을 서술하는 것만으로도 민족지적 가치가 있을 것이다. 이 장에서는 연구를 통해 수집된 구술 및 사료를 바탕으로 ‘절당산’과 ‘마을당산’ 의례의 내용을 서술하며, 당산제의 변화과정이 어떻게 근대불교사와 연결되어 있는지 살펴본다.

##### 1-1. 일제 강점기 시기의 ‘절당산’

일제 강점기를 기점으로 한국불교는 조선총독부의 식민지불교정책 아래, 급속히 ‘친일 불교화’되었다. 1911년 공포된 「조선사찰령(朝鮮寺刹令)」은 전문 7개조, 시행규칙 전문 8개조로 구성되어 있는데, 사찰령 제3조에 의거하여 각 사찰로 하여금 각기 사법(寺法)을 제정해 조선총독의 허가를 받도록 하는 내용이었다. 그리고 30본산(三十本山)을 지정해 전국의 사찰들을 분할 및 관리하고, 한국의 불교교단을 조선총독부의 직할체제로 편제하여 전면적으로 장악하였다. 본래 사찰의 주지는 산중공의(山中公儀)에 따라 추대되는 것이 전통적인 관습이었지만 사찰령 반포 이후에는 30개 지역으로 본산이 분리된 채 총독과 총독이 임명한 주지에게 권리가 집중되어 이른바 ‘주지전횡시대(住持專橫時代)’라 이름 붙여졌다.

더불어 당시 일본불교의 각 종파들은 ‘개교(開敎)’라는 미명 아래 조선 개항 초기단계부터 경쟁적으로 한반도 진출을 모색하고 있었다. 여러 종파들 가운데 가장 먼저 식민지 개척에 편승해 해외 포교를 했던 것은 정토진종(淨土眞宗)의 오타니파(大谷派)였는데, 식산흥업과 국위선양에 교단을 바쳐 일본제국의 정책에 적극적으로 호응하였다(최병현 2013: 273). 그리고 일연종(日蓮宗)의 사노젠레(佐野前勵)는 승려의 도성출입금지령을 해제하도록 주선했고, 조선시

대를 통틀어 탄압받아왔던 조선의 승려들은 이를 굉장히 환영하기도 했다.

위와 같은 일본불교에 의한 정책 변화에 대해 조선불교계는 한반도의 불교가 근대화를 통해 발전할 수 있을 것이라는 기대를 가졌다. 승가(僧家)는 본래 가족연대의 해체를 통해 구성되기 때문에 자연스럽게 반혈연적이며 가족단위의 가치체계를 기본단위로 삼는 한국의 사회체계를 거부한다. 그러나 조선총독부에 의해 시작된 ‘대처(帶妻)’는 승려들의 취처를 허가함으로써 근대적 유용성을 갖추게 한다고 간주되었다. 그러면서 대처승의 숫자는 절대 다수를 차지할 정도로 성장하였다.

이에 따라, 일제 강점기 이후 내소사에 주석하는 승려들도 대부분 대처승들이었다. 이들의 가족은 절 앞의 입암리에서 살았으며, 승려들은 절과 마을을 오가며 생활했다. 그리고 내소사의 대처승들은 사내의 ‘할머니당산’과 일주문 앞 ‘할아버지당산’에 간단한 제의를 지냈다. 이 제의는 분명히 불교의 공식적이고 전형적인 의례는 아니었지만 입암리의 주민이기도 했던 그들이 당산신을 모셨던 것은 자연스러운 일이었던 것으로 보인다.

스웨러(Swearer)는 동남아시아 상좌부불교의 축제주기가 ‘계절적인 것’과 ‘불교적인 것’ 두 가지 연계된 형태로 존재한다고 지적한 바 있다(Swearer 1995: 35). 계절적인 주기는 우기에서 건기로 넘어가는 농사의 리듬을 반영하며, 불교적인 시간은 불교전통에서 중요하게 다뤄지는 사건들에 주목한 불교달력을 따른다. 이는 한국의 불교에도 그대로 적용되어 사찰의 의례를 ‘세시풍속에 관련된 것’과 ‘불교력에 의한 것’으로 구분할 수 있다.

먼저 불교력에 의한 의례는 부처의 탄생일 음력 4월 8일, 성도일 음력 12월 8일, 열반일 음력 2월 15일 ‘3대 명절’에 출가일과 백중날을 더해 ‘5대 명절’을 꼽을 수 있다. 그리고 달마다 행하는 십재일도 불교에서 중요하게 간주하는 의례적 시간이다. 한편, 세시풍속과 관련된 사찰의 시간에 대해서는 이창식(1996)이 세시풍속 가운데 불교와 민속이 결합된 것에 대한 설명을 시도했다. 그는 정월 보름, 사월 초파일, 그리고 칠월 백중 세 가지가 가장 대표적으로 불교력과 세시가 결합된 문화를 보여주며, 절에서 당산제를 지내는 것 역시 불교가 민중의 풍속 안에서 자연스럽게 공존하며 이를 수용한 사례로 파악한다. 내소사에서 당산제를 지내는 사례와 더불어 사찰에서 선달 그믐날, 절 입구의 서낭이나 장승 앞에서 승려들이 원앙제를 지내거나 연초에 서낭제를 지내는 것도 위 사례에 포함된다. 이러한 의례는 사찰과 마을의 질병을 막고 절



의 융성을 기원하면서 노장스님과 젊은 스님들 간의 갈등을 해소하는 상징적인 의식이 된다(이창식 1996: 112). 특별한 신년의례가 없는 사찰에서 대중의 신년행사를 갈구하는 소망에 따라 대체적인 의미를 갖기도 한다.

승려의 ‘절당산’ 사례는 이제까지 보고된 바가 거의 없지만 사찰에서 정월과 관련한 풍속들이 많으며 정월을 중요한 세시 중 하나로 파악하고 있었기 때문에 내소사 이외의 사찰에서도 연행했을 가능성이 충분히 있다. 송화섭(2012)은 17세기 후반부터 흉년 기근과 전염병의 확산으로 백성들의 삶이 막막해지고 기사자와 전염병으로 죽은 사람들이 속출하던 역사적 맥락 속에서 사찰이 중생을 구제하고 무주고혼들을 위한 천도재를 거행했던 것에서 ‘절당산’의 기원을 찾기도 했다(송화섭 2012: 229-272). 그는 사찰에서 당산제를 지내는 것이 마을생활을 안정시키고 백성들과 긴밀하게 교감을 쌓는 한국불교의 방식에 기인한다고 주장한다.

대처승이 마을 입구에 내려와 당산제를 지냈던 사실을 기억하는 입암리 노인들은 대부분 당산제를 직접 보지 못했다고 말한다. 그 이유는 “우리 마을 당산이 아니기 때문”이다. 대처승들은 사찰 정화 때 쫓겨나 마을사람들도 간 길을 알 수 없다고 하니 실제로 어떠한 방식으로 연행했는지 상세히 알 길은 없다. 그러나 몇몇 문헌 자료와 구술을 통해 몇 가지 실마리를 확인할 수는 있었다. 먼저 입암리의 강만옥(가명) 할머니는 승려가 치르는 당산제를 실제로 목격했다는 유일한 정보제공자였다. 그는 긴 장삼과 붉은 비단가사를 입은 내소사의 큰스님 2, 3명이 마을입구에 있는 당산나무에 내려와 염불을 외고 절에서 가져온 음식을 땅에 묻는 것을 보았다. 그리고 당산제가 끝나면 진설했던 음식을 나누어 먹었는데, 절떡을 먹으면 어린아이의 건강을 기원할 수 있다고 하여 할머니들이 손주들 먹으라고 하나씩 가져다주었다고 한다.

비록 직접적으로 당산제에 관련한 것은 아니지만 정월에 승려들이 떡을 민가와 나눠먹는 풍습에 관해서는 여러 문헌을 통해 확인할 수 있다. 『동국세시기(東國歲時記)』에 따르면, 정초에 절떡을 얻어먹던 풍습이 존재했는데 산골 승려들은 승병(僧餅)을 만들어 민가를 돌면서 나누어줬고, 주민들은 받은 떡 이상을 다시 시주하곤 했다. 또한, 1930년대 조사보고서인 『朝鮮の年中行事』에서도 절떡을 얻어먹으면 그 해 재난을 면하고 만사형통하고, 특히 아이들에게 먹이면 무병하다고 하여 서로 다투어 먹었다는 이야기가 전해진다.

### [사례 Ⅲ-1]

“당산이 저가 있는데 컷어. 컷는디 (당산)할머니가 계신게로 열나흘 날 당산제를 지내고 그 장삼을 기른 놈이 가사를 쓰고 스님들이 둘이고 셋이고 큰 스님들이 내려와. 내려오면 절의 공양주가 백시 짓고 법허고 과일, 사부작 과일허구 다른 것은 옛날에는 능금이네 배네 이런 것은 없고 절에서 잣을 자시더라고. 밥도 한 그릇 크게 놓고.” (강만옥(가명), 입암리 주민, 여성, 80대 후반)

구술을 통해서 절의 공양주가 공양밥을 짓고, 승려들이 먼저 할머니 당산에 당산제를 지내고 마을 입구에 있는 할아버지 당산에도 내려가서 마지(摩旨)를 올렸다는 것을 알 수 있다. 그리고 마지는 공양밥, 떡, 과일, 나물 등으로 올렸으며, 마지 그릇 하나에 밥을 수북하게 담아서 시식공양을 했다고 한다. 그리고 승려들이 독경을 하며 ‘수목대신 수목대신’이라고 축원했다.

다음으로 민속학자 임동권은 1983년 10월 19일자 동아일보 칼럼 「문화의 달에 살펴본 전통놀이: 조상의 숨결 듬뿍, 마을 민속잔치」를 통해 내소사의 예외적인 당산제에 대해 간략히 기술하였다. 임동권은 동제가 마을사람들에 의해 거행되는 것이 관례이지만 “어쩌다 불승에 의해 주재되는 예가 있는데” 그것이 바로 내소사의 사례라고 언급한다. 특히 당산목을 부르는 명칭이 사찰과 마을에서 다르게 나타난다는 사실을 흥미로운 점으로 주목한다. 사찰은 경내에 있는 것을 내당목(內堂木), 일주문 앞에 있는 것을 외당목(外堂木)이라 여기는데 마을사람들은 그 반대로 해석한다는 것이다.

### [사례 Ⅲ-2]

“음력 정월 14일 밤에 절 입구 마을에 있는 당목 밑에서 주지가 제주가 되 어 동민의 참여도 없이 절에서 준비한 제찬을 차려놓고 당산제를 지내는데 육어류를 쓰지 않고 나물만 진설한다. ...제의는 먼저 반야심경을 읽고 축원하며 화엄신장을 모셔다가 제사하는데 비가 오면 법당 안의 화엄신장 앞에서 지낸다. 제의에는 참석하지 않는 동민들도 부정을 삼가는 금기를 지키며 다음날인 상원날 아침에 절 입구의 당목 앞에 모여 청소하고 음복을 하고 농악을 치고 하루를 즐긴다.”

제의의 내용은 입암리 노인 강만옥(가명)씨의 구술과 대부분 일치하였다. 절 입구의 ‘할아버지 당산’에서 내소사 주지가 당산제를 지냈는데, 육어류를 쓰지 않고 나물만 진설하였으며 반야심경을 읽고 화엄신장을 모셔 제사를 지냈다. 그리고 입암리 주민들이 ‘절 당산제’에 참여하지는 않지만 부정을 삼가는 금기를 지키며 청소, 음복, 그리고 농악을 치며 하루를 즐겼다.

내소사 승려들이 제사지내던 제단의 모습에 관해서는 최남선이 『심춘순례(尋春巡禮)』(1926)를 통해 당시 상황을 묘사해놓았기에 그 모습을 추측해볼 수 있다.

### [사례 Ⅲ-3]

“입암리란 동네를 지나니 노방의 ‘당산’이 눈에 뜨인다. 돌로 모은 제단에 백령을 하나만 거둬하지 아니한 듯한 귀목이 뿌리를 몇 자나 드러내었는데 앞에는 상석이 놓이고 뒤에는 돌무더기 위에 한길이나 뒹직한 편평한 돌을 쌓으로 세우고 단하 길넉으로 고목을 생긴 채로 두고 얼굴만 새긴 장승을 쌓으로 세웠으되 조각이 자못 볼 만하고 눈썹의 연화같음이 더욱 주의를 끌며 신목에는 사오바람되는 허리를 종이 오려 꽃은 검줄로 둘러있다. 신목·신 석·기회·표지·제단·축대 등 원시종교에 있는 제단의 모든 조건을 구비하여 가진 모범적인 설비이다. 요만큼 구격된 것은 보기 쉽다 할 수 없다.”

최남선이 내소사를 찾았던 것은 1925년 4월 5일이었으니, 정월 대보름 이후 약 두 달 정도 지난 기간이었다. 그래서 당산제 때 사용했던 종이를 꽃은 검줄이 그대로 남아있었던 것으로 보인다. 이 검줄은 ‘기회’라 불렸으며 일반적으로는 ‘금줄’로 표기되며 부정을 금한다는 주술적인 의미를 담고 있다. 금줄을 친 나무는 굉장히 신성시되기 때문에 함부로 건드리면 부정에 노출되어 몸이 상하거나 죽을 수 있다는 속신도 있다.

당산목 앞에는 편평한 상석이 놓여 있고 뒤로는 “눈썹이 연화 같은” 장승(표지)이 서 있었다. 장승은 마을 입구나 길가에만 위치하는 것이 아니라 사찰의 입구에도 세워져 사찰의 영역을 가리키는 역할을 했다. 사찰을 외부의 재역으로부터 보호하려는 의도도 있지만 장승 안쪽의 영역의 소유와 관할권이 사찰에 있기 때문에 그 안에서는 어로, 사냥, 채집 등 어떠한 경제행위나 다른 종교행사가 금지되었다(이필영 1994: 325). 기본적으로 장승은 마을 수호를 주된

기능으로 하면서 경계표와 이정표의 기능을 했던 것이다. 현재는 이 장승을 국립전주박물관에서 보관하고 있기 때문에 새롭게 조각된 장승들이 일주문과 입암리 입구 사이를 지키고 있다.

최남선은 당산나무 앞에 상석, 뒤에는 누단석이라 불리는 돌무더기 위에 한 길(약 3m)이나 되는 편평한 돌을 쌓으로 세우고 단 아래 장승이 서 있는 제단의 모습이 모든 조건을 구비한 모범적인 설비라고 평가했다. 이는 당시 ‘할아버지 당산’의 신목과 선돌의 구조가 원시종교의 제단의 모습을 담은 진귀한 것이었음을 시사한다. 선돌이 제단이나 신체라고 간주했던 최남선에게 있어서 내소사의 당산나무는 한국의 오랜 전통과 역사성을 엿볼 수 있는 잔재였던 것이다.

한편, 현재는 오방색을 나타내는 줄이 화려하게 나무를 감싸고, 나무 밑동에는 두꺼운 용줄이 겹겹이 둘러져 있다는 점이 예전과 다른 점이라 할 수 있다. 용줄과 같은 것은 당산제에 줄다리기를 한다는 것을 알려주는데, 오래 전에는 줄다리기를 하고 싶어도 쓸 만한 지푸라기조차 없어 하지 못하기도 했고 ‘절당산’의 특성상 간단한 불교식 제의로 그쳤던 것이다.

대처승의 ‘절당산’을 통해 승병을 나눠주고 마을과 절을 위해 염불하는 행위는 속가의 민중에게 부처님의 가피를 실어 속가에 전하자는 자비의 상징적 표현으로, 기존의 민간신앙을 불교에서 수용한 사례로도 간주할 수 있다. 비록 당산제를 사찰에서 하는 행위가 전국적으로 많이 관찰되지는 않지만 사찰에서 승려의 민간신앙과 그 습합되는 부분을 엿볼 수 있는 사례로서 중요하다고 볼 수 있다.

[그림 Ⅲ-1] 내소사 경내의 ‘할머니당산’ [그림 Ⅲ-2] 일주문 앞의 ‘할아버지당산’



## 1-2. 불교정화운동 이후의 ‘마을당산’

대처승들이 살던 내소사와 입암리는 1950년대 ‘불교정화운동(佛敎淨化運動)’을 기점으로 마을공동체의 성격이 완전히 바뀌게 되었다. 1954년부터 1962년까지 전개된 정화운동 혹은 정화불사는 일제 식민지 불교의 잔재를 제거하기 위한 노력이었다. 단순하게는 조계종의 기반을 공고히 하는 목적을 가졌는데, 비구승에 의한 종단 재건, 대처승의 배제, 한국불교의 전통을 계승한 민족불교의 재건, 불교 근대화 등의 내용을 담고 있다. 이러한 흐름으로 인해 대처승은 비구승에 의해 완전히 몰려나게 되고, 비구승의 조계종은 현재까지 한국불교의 주류를 차지한다.

‘불교정화’의 시작점은 일반적으로 이승만 대통령이 대처승 배척의 요지를 담은 유시를 내린 1954년 5월 20일로 간주된다.<sup>17)</sup> 비구승들은 ‘부처님 당시의 법대로 하자’는 구호 아래, “법당 정리”를 위한 대중공사를 시작했다. 법당정리는 사찰을 순수불교를 지향하는 곳으로 만들자는 것이었다. 즉, 사찰내의 칠성각, 산신각 등을 철폐함으로써 부처님과 부처님의 제자들만 두고 여타의 잡신들은 모두 정리하자는 내용을 의미한다. 이에 봉암사에서는 실제로 목바루, 칠성탱화, 산신탱화를 모두 수거해 봉암사 마당에 모아놓고 불을 질러버렸다고 한다. 이후에는 불공을 정비하였는데 일반 불공 거부와 영혼 천도제 거부로 귀결되었다. 불공은 신도 자신이 성심 성의껏 하는 것이지 승려가 대신 축원해줄 수 없다는 의미였다.

다음의 「퇴옹선사의 법문을 통해 본 1947년 봉암결사」 인용문은 ‘불교정화’ 당시부터 근래에 이르기까지 법당정화가 지속적으로 시행되었다는 것을 알 수 있다. 보통 신도들이 공양물을 가지고 오면 승려들은 그 공양물을 법당의 부처님 전에 올려놓고 불공을 드렸다. 그러나 퇴옹성철선사는 ‘절속(絶俗)’으로 일관하였으며 세속의 일과는 철저히 거리를 뒀 오직 출가의 본

---

17) 김광식과 같은 학자는 1952년 수좌였던 이대의(李大義)가 교단의 변화된 현실 아래 수좌들의 수행환경을 개선해달라는 건의서를 교정이었던 송만암(宋曼庵)에게 제출한 것이 시작점이라 보기도 한다. 이 건의서는 교단 내에서 수행하는 승려인 수좌들이 교단 중심부와 사찰 등에서 배척되었음을 의미하는데, 이에 송만암은 해결책을 강구하였고 통도사와 불국사에서 회의를 개최해 18개 사찰을 비구 수행사찰로 양도할 것을 결정했다. 그리고 1955년 전국승려대회를 계기로 종권과 사찰의 주도권은 비구승에게 넘어가게 되었다.

분에만 전념하고자 하였다(신규탁 2012). 봉암사 결사의 정신과 수행 전통은 조계종으로 녹아들면서 한국불교의 보편적 전통으로 확산되었다.

#### [사례 III-4]

“칠성탱화, 산신탱화, 신장탱화 할 것 없이 전부 싹싹 밀어내고 부처님과 부처님 제자만 모셨습니다. …그 다음에는 불공인데, 불공이란 자기가 뭐든지 성심껏 하는 것이지 중간에서 스님네가 축원해주고 목탁치고 하는 것은 본 시 없는 것입니다. …우리가 중간에 샅꾼 노릇은 안 한다 이것입니다.”<sup>18)</sup>

뿐만 아니라, ‘불교정화’는 염불을 하던 대처승들을 강하게 비판했기 때문에 염불의 전통도 단절의 위기를 맞았다. ‘깃소리’는 물론 ‘훑소리’를 비롯한 각종 소리 및 작법도 고사할 지경이 되었다. ‘염불’에 대한 금지는 조선총독부의 「사찰령」에서도 이미 시행된 바 있었다. 일제는 일본불교의 법요식을 조선불교에 강요하면서 각종 조선의 불교의례를 금지하였는데 이 때 화청(和淸) 및 작법(作法)도 모두 금지 대상이었다(신규탁 2012: 38). 그래서 1914년 1월 제 3회 ‘조선불교 선교 양종 30본산 주지회의소’에서는 전국의 염불당을 폐쇄하여 ‘선원’으로 바꿀 것을 결의하기도 했다. 그러나 탄압을 받는 와중에 대처승들의 염불업은 꾸준히 지속되었다. 한암선사는 출가 사문이 지켜야 할 본분 다섯 가지 「승가오칙」을 제시했는데, 그 중 ‘염불’은 선적인 방식으로 자성미타(自性彌陀) 즉 염하면서 자신을 반조하는 성격을 지닌 것이었다.

‘불교정화’는 내소사도 완전히 바뀌놓았다. 입암리 주민들로부터 존경받던 내소사 주지스님은 대처승이라는 이유로 내소사에서 쫓겨나면서 절이 한바탕 “뒤집어진” 것이다. 특히 내소사에서 개최된 ‘부안불교승려대회’는 내소사의 불교정화를 상징적으로 보여주는 사건이었다. 1945년 11월 10-11일, 당시 부안군내 7개 사암의 승려 대표 21명은 해방공간에서의 부안불교계의 당면 문제를 토의하고 나아갈 방향을 결정하였다. 그 내용은 주로 식민지 불교를 극복하면서 부안불교계에서 행할 제반 문제의 검토와 그 방향의 수립이었다. 교무쇄신(주지독재 부정), 선원, 강원, 포교소의 설립, 부안불교의 종무기관 설립, 재정통일 등이 그 내용이었다.

---

18) 수다라 편집실, 「1947년 봉암사 결사」, 『수다라』 제10호, 경남: 해인사 강원.

“사찰정화” 이후, 1950-60년대 내소사는 빠르게 대처승에서 비구승 중심으로 옮겨갔다. 심지어 학승으로 이름 높던 해안선사도 대처승이라는 이유로 비구승으로부터 경계의 대상이 되었기에 지장암에서만 머물고 내소사 경내로는 들어가지 못했다. 입암리 주민들은 여전히 “절이 한바탕 크게 뒤집어진 날”을 기억하면서 비구승들과 대처승들이 서로 싸우고, 결국 마을에 우호적이고 친분이 깊었던 대처승들이 전부 쫓겨나 간 길을 알 수 없게 된 것을 애석하게 생각했다.

이는 승려에 대한 마을 주민들의 인식이 크게 바뀌게 된 계기도 마련했다. 새롭게 등장한 내소사의 비구승들은 ‘부처님의 법대로 하자’는 불교정화운동의 목적에 따라 수행법을 변화시킴으로써 탈속적인 수행자상을 확립하고자 하였다. 붉은색 비단가사를 입었던 대처승들과는 달리, 이들은 마와 면으로 된 소재와 3중 괴색으로 염색한 가사를 입었으며, 공양과 포살, 보살게 전반에 있어 제도를 완전히 바꾸었다. 그들의 외형적, 수행방법의 변화는 승가에 대한 새로운 이미지를 만들게 되었다. 그리고 석포리 주민들은 승려를 만나게 될 때, 꼭 세 번씩 절을 해야 한다는 암묵적인 규칙에 따르게 되었다.

이와 같은 분위기의 반전은 당산제의 연행에도 큰 영향을 주었다. 내소사의 옛 주지였던 한 스님(1990년대 주석)에 따르면, 내소사에서 아침저녁마다 예불을 올릴 때 산신을 비롯한 옹호신중을 모신 신중단에도 함께 예불을 드리고 있는데 과연 당산목에 대한 제사가 따로 필요한가에 대한 내부적인 논의가 있었을 것이라고 한다. 이것은 당시 성철스님이 신중단에 대한 예경을 반대하고 오히려 신중에게 반야심경의 법문을 들려줘야 한다고 주장했던 것에 영향을 받은 것으로 사료된다. 승려는 신중을 깨우치는 스승이라는 자각의 선양이 있었던 것이다. 그렇게 당산목에 대한 의례는 중단되었다.

그러다가 1989년, 해안선사의 상좌인 혜산선사(慧山禪師)가 내소사의 주지로 부임하게 되자 본래 대처승 승려들이 주재하던 당산제는 입암리로 마을당산으로 이관되었다. 혜산선사는 입암리 나름의 방식대로 당산을 모실 수 있도록 격려하고 경제적 지원도 했다. 입암리 주민들에게 당산제를 지낼 수 있도록 지원했던 정확한 이유는 지금으로서 알기 어렵지만, 현 주지스님에 따르면 “스승(해안선사)의 유지를 받들기 위해서”가 주된 목적으로 파악된다. 그리고 비구승이 더 이상 당산제를 지내기 어렵게 되자 마을에 맡기는 것이 좋겠다고 판단했던 것으로 보인다.

한편, 입암리에서는 ‘웃뜸’과 ‘아랫뜸’ 당산이 있었다는 이야기가 전해오지만 아주 오랫동안 당산제를 지내지 않았다고 한다. 입암리 80-90대 노인들은 어렸을 때 마을 당산이 있었지만 당산제를 지내지 않은 것은 매우 오래된 일이며, 혜산스님에 의해 비로소 ‘마을 당산제’를 치를 수 있게 되었음을 감사하게 여겼다.

#### [사례 III-5]

“내가 젊었을 적에 웃뜸 서낭당 당산제가 없어지고 90년도쯤에 내소사 당산제를 마을에서 주관하게 되었지. 혜산스님이 입암, 원암, 석포 사람들 다 모여서 당산제 지내라고 하셔서. 웃뜸 당산제 지낼 때 굉장했지. 동아줄도 감고 굿패도 아주 잘하고 근동에서 알아줬지.” (김학수(가명), 입암리 주민, 남성, 80대 중반)

#### [사례 III-6]

“마을 굿관은 상쇠를 김춘삼씨가 했고 장고는 박복동씨가 아주 날렸지. 웃뜸 당산제가 없어진 후에도 굿관은 정초에 신나게 했었지. ...길옆에 장승이 두개 있었는데 그게 어디로 갔는데 전주박물관으로 갔다는 말도 있고.” (강현술(가명), 입암리 주민, 남성, 70대 중반)

입암리는 오랫동안 당산제를 해오지 않았음에도 불구하고, “굿을 꽤 잘치는 사람들”이 있어 그들을 중심으로 당산제를 만들어갔다. 사찰에서는 보조금을 주는 형식으로 간접적으로 관여했지만 더 이상 ‘절당산’이 아니라 입암리의 ‘마을당산’으로서 당산제가 연행되었다. 내소사는 20만 원가량 보조해주었고, 마을에서는 한 가정 당 5천 원씩 추렴해 제비를 마련하였다. 그리고 음식은 오구밥(오곡밥)을 했는데, 수수·조·쌀·팥·참쌀 다섯 가지 곡물을 써서 ‘보름밥’으로 먹었다고 한다.

입암리 당산제는 입암리 사람들이 모두 참여하는 가운데 당산을 모셨지만 초상이 나거나 임신을 한 가정이 있으면 불참하게 되기도 했다. 제의를 주관하는 사람은 제관이 되었는데 주로 마을사람들 중에 학문이 높다고 인정받는 남성 2, 3명이 선정되었다. 제관은 풍농과 부락의 안정을 기원하면서 유교식으로 축문을 읽고 잔을 올렸다. 제의가 끝나면 사람들이 모두 모여



풍물을 치고 잔치를 벌였는데 무척 흥겹고 재밌었던 축제로 기억된다. 지금은 외부에서 ‘굿쟁이’를 데려오지만 마을당산제 때는 마을주민들이 신명나게 굿을 잘 쳤기 때문에 자체적으로도 충분히 당산제가 가능했다.

입암리로 이관된 당산제는 얼마 가지 않아 1990년대 후반 중단되었던 것으로 보인다. 도시화로 인해 마을의 청년층 인구가 빠져나가고 농촌경제가 바뀌면서 수반된 자연스러운 현상이었다. 그렇지만 당산제가 정확히 언제 중단되었는가의 질문에는 입암리 주민들이 “그래도 간단하게나마 했다”고 말한다. 비록 형식을 갖춘 당산제는 아니었지만 마을사람들은 정월이면 당산목 앞에서 간소하게 제의를 지내고 한 해의 평안을 기원했다고 한다.

한편으로는 원래 당산제를 절에서 지냈고 그것을 마을로 이관한 것이라는 사실을 모르는, 비교적 젊은 50-60대 입암리 주민들도 존재했다. 이들은 어릴 적인 1980-90년대 마을에서 굿을 치는 것을 보고 자라다가 대도시로 나가 교육받고 일했기 때문에 ‘절당산’에 대해서는 전혀 알지 못했다. 그리고 당산목이 당연히 ‘입암리 당산’이라고 알고 있었다. 한 입암리의 60대 남성은 “처음에는 동네에서만 지냈는데 이제는 점점 사찰에서도 관심을 갖고” 당산제에 참여하기 시작했다고 말하면서 당산목이 입암리 소유임을 분명히 밝히기도 했다. 그렇기 때문에 마을당산제의 전승이 단절됐던 것을 2000년대 이후부터 내소사의 도움으로 공동으로 연행하는 것으로 인식한다.

내소사에서는 “사찰정화”를 계기로 ‘절당산’으로 모시던 당산목에 대한 의례를 중단하였다. 그리고 오랫동안 당산제를 중단해왔던 마을에서 이관을 받아들여 새롭게 ‘마을당산’으로서 의례를 시작하였다. ‘마을당산’으로 전환된 데에는 내소사에서 간접적으로나마 경제적인 지원을 한 것이 중요하게 작용했다. 비록 내소사는 ‘성스러움’의 기준에서 당산목을 탈락시켰지만 당산목은 “당산목이 있기 때문에” 당산제를 지내야 하는 성질의 대상이었다. 이것은 마을에서도 동일하게 적용된다. 즉, 제의의 연행집단은 사찰에서 마을로 변화하였지만 당산목을 ‘신’으로서 모시는 신앙행위는 ‘지속’되었던 것이다.

## 2. 당산신의 신성성과 의례의 지속

### 2-1. 당산신 마을신앙과 사찰의 개입

본래 당산제는 마을신앙으로서 마을공동체가 주체가 되는 의례이지만 내소사와 석포리의 사례에서는 승려가 ‘절당산’으로 수행하였으며, 신성성이 제거된 이후에도 마을로 제의를 이관해 간접적으로 개입하였다. 이처럼 승려가 마을신앙에 개입하는 것은 불교가 토착화하는 과정에서 민간신앙을 수용한 것이라 설명된다. 특히 불교는 나무를 비롯한 산신(山神)에 대한 신앙을 적극적으로 수용하여 제앙의 발생이라는 측면에서 민간신앙의 불교적인 변용을 이루었다(김태곤 1986: 169).

사찰이 민간신앙을 수용하고 양자 간의 습합이 이루어지는 것에 대해 김태곤은 무속의 기저에 이승과 저승, 사는 것과 죽는 것, 있는 것과 없는 것을 명확히 구분하지 않는 미분적 심성인 ‘미분성(未分性)’이 불교의 사상과 유사하기 때문이라 원인을 해석하였다. ‘미분성’ 뿐만 아니라, 불교의 우주관은 인간의 행복과 불행이 신과 영혼들에 의해 영향을 받는다고 여기는 민간신앙의 세계관과 유사하며(유요한 2012: 15), 그렇기 때문에 마을주민들은 불교의 방식으로 복을 구하고 의례를 행하는 것에 거부감이 없는 것이다.

또한, 에임스는 불교와 민간신앙의 두 가지 영역이 이론적으로는 서로 완전히 분리된다 하더라도, 기능의 측면에서 상호보완적이기 때문에 싱할리 사람들이 종교적인 실천 속에서 두 가지를 혼합한다고 언급했다(Ames 1964: 39). 그의 부가적인 설명에 따르면, 불교와 민간신앙은 각각 구원과 행복의 추구라는 각기 다른 삶의 문제를 담당하는데 싱할리 사람들은 두 가지 모두 중요하게 여기며 관여한다(Ames 1964: 41). 이처럼 당산목에 대한 의례가 지속되어 왔던 데는 부처를 비롯한 불교의 신뿐만 아니라 민간신앙의 영적 존재들도 중요한 신앙의 대상에 포함된다는 점이 주요하게 작용했을 것이다.

입암리의 80-90대 노인들은 연구자에게 흥미로운 전설과 이야깃거리들을 전해주었다. 마을의 역사와 자신들이 마을에서 살아온 생애를 전달하는 과정 속에서도 당산목의 존재와 ‘거리’에 있는 영적인 존재들은 중요하게 다루어졌다. 일례로, 입암리의 ‘입암(立巖)’과 호랑이에 대한 전설이 전해진다. 능가산에서 종종 호랑이가 내려와도 회한하게 입암리 사람들은 물거나 잡아가지 않았다고

한다. 입암리 노인들은 능가산을 올라다 볼 때 가장 눈에 띄는 큰 바위가 마을 사람들을 지켜주기 때문이라고 믿는다. 이러한 입암은 선돌, 입석, 선바위 등이 라고도 불리는데, 대체로 마을에 들어가는 어귀나 평지에 위치한다.<sup>19)</sup> 입암은 거대하고 독특한 외형적 특징을 갖기 때문에 사람들에게 외경심을 들게 하며 외경의 대상으로서 정령숭배와도 직접적으로 연결된다.

### [사례 Ⅲ-7]

“여기가 옛날 옛적부터 논도 없고 땅도 없어서 손님들이 오면 ‘할머니 할머니 이 동네는 무엇을 먹고 산다우?’ 입암리 사람들 굶어 죽은 사람도 없고 밋이 없어서 그냥 그지같이 밥 얻어먹고 산 사람도 없고. 그런게 다 입암 돌이 맥여 살렸대. 돌만 있어도 사람이 산 게. 옛날 클 적에는 법당 뒤에 봉래산에서 호랑이가 내려와서 법당 지을 때도 앉아있었다 그랬어. …범이 와서 입암리 사람은 하나도 해코지를 안했어.“ (강만옥(가명), 입암리 주민, 여성, 80대 후반)

내소사 경내의 나무들에 대한 신기한 이야기들도 전해졌다. ‘할머니당산’ 느티나무 옆에는 오래된 은행나무가 있는데, 기와불사를 담당하고 있는 보살이 나무에 불이 번쩍하는 것을 봤다고 한다. 수령이 오래된 나무들은 신비한 도깨비불을 불러들이는데, 원암리의 장하용 할아버지(가명, 90대 후반)는 “요즘 사람들은 미신이라고 안 믿지만 도깨비불 같이 신기한 것들이 있다”고 이야기해주었다. 또한, 오래된 나무에 예의를 갖추지 않고 함부로 올라가거나 장난을 치면 해를 당한다는 믿음도 있었다. 특히 오래되어 쓰러진 나무라 하더라도 마을주민들은 건드리지 않았으며, 나무를 올라탈 일이 있을 때도 작은 제의를 지내고 접근하는 것을 당연하게 여긴다.

이와 같이 마을 주변에 산재한 영적인 존재들을 중요하게 여기는 가운데, 당산제는 비록 형태는 다르지만 승려들과 마을주민들의 의례적 실천을 통해 지속되어왔다. 입암과 오래된 나무, 그리고 도깨비불 등과 같이 초자연적인 힘이 내재되어 있다고 신앙되는 신앙물들은 마을주민들의 삶과 가장 가깝게 존재하며 힘을 발휘한다.

19) 입석에 대한 신앙은 세 가지 기능을 갖는다. 암석, 칠성, 성기 숭배에서 나타나듯 다산과 장수를 바라는 풍요의 기능, 벽사와 수구막이 역할 등 수호의 기능, 그리고 죽은 사람을 상징하거나 무덤을 표시하는 기능이다(한국민속대백과사전 「선돌」 참고).

## 2-2. ‘사찰-사하촌’ 마을공동체

사하촌(寺下村)은 단어가 의미하는 그대로 ‘사찰 아랫마을’을 말한다. 그러나 단순히 지리적으로 사찰과 가까이 있는 것을 넘어, 동명의 김정환의 소설 『사하촌』(1936)에 나타나는 바와 같이 사찰과 경제적인 예측관계에 놓인 소작농마을이라는 의미를 함축한다.<sup>20)</sup> 지주의 입장이 되는 사찰은 일반적으로 답품(踏品)을 통해 작황을 측정하고, 이에 알맞은 임대료 도지(賭地)를 징수하여 사찰경제를 운영했다. 사찰 소유의 토지 사원전(寺院田)은 삼국시대부터 발달한 것으로, 주로 국가나 왕실에서 내려준 사급 형식이었다. 사찰이 소유한 땅에서 생산 활동을 하는 사람들이 거주하는 마을이 형성된 것은 통일신라 이후로, 사원전의 장원화(莊園化)와 함께 ‘사하촌’이 발달하기 시작하였다(김철준 1976: 109).

그러다가 일제 강점기, 사하촌은 주민 구성에 있어 현재와는 다른 공동체적 성격을 갖기도 했다. 『조선의 취락(朝鮮の聚落)』(1935)을 집필한 켄쇼에이스케(善生永助)에 따르면, ‘승려부락(僧侶部落)’과 ‘재가승부락(在家僧部落)’이 바로 사하촌에 해당하는데, 주로 혼인을 한 승려들의 가족이 거주하는 마을의 특성을 갖는다고 기록했다. 앞서 짚었듯, 근대 일본불교의 유입은 조선불교에서 대처승의 수가 폭발적으로 증가하는 계기를 마련하였다.

대처승의 급속한 성장은 ‘불교의 근대화’에 대한 당시 조선 승려들의 고민과 밀접하게 맞닿아 있었다. 대표적으로 만해 한용운(萬海 韓龍雲)은 불교의 사회화와 대중화를 중시했기 때문에 당시 조선불교의 금계였던 대처식육을 적극적으로 수용했다. 이는 한용운의 선외선(禪外禪) 사상에서도 확인할 수 있는데, 종교는 사회 반영적이어야 하며, 대중불교는 불교적 진리에 바탕을 두는 동시에 평범한 민중들의 감정과 풍속에 밀접히 접근하고 기꺼이 동화될 수 있어야 한다는 것이다.<sup>21)</sup>

20) 김정환의 『사하촌』(1936)은 사찰의 전답을 통해 생계를 이어가는 사하촌 소작농민들의 삶의 애환과 고통을 그려낸 작품이다. 이 작품 속의 배경 공간은 사찰-사하촌의 대립적 구도로 나타나는데, 경제적 불평등뿐만 아니라 종교적인 횡포에 시달리는 양상까지 표현한다.

21) 만해 한용운의 선외선(禪外禪)은 중국의 조사선(祖師禪)과 대비되는 개념으로서 종교란 한정된 현상세계에서 무한한 삶을 구현하는 것이며, ‘절대’ 역시 ‘상대’에 상대되는 것이기 때문에 ‘절대’와 ‘상대’는 상호 의존관계에서 벗어날 수 없음을 의미한다. ‘선외선’의 핵심은 역할의식 고취에 있는데, 이는 단순히 시대적 사명감이 아니라 행위 주체의 “자재의 순도(自在의 純度)”에서 비롯되는 것이라 주장했다(박재현 2009: 160-163).

일본불교의 유입 속에서 이루어진 ‘대처’는 한국불교의 계율과 전통이 변질된 것이며, 오늘날까지도 ‘왜색불교’로 보는 시각이 강하다. 특히 대한불교조계종 종단의 창립 이후, 대처승은 곧 친일승이라는 도식이 성립되며 많은 비판을 받아왔다. 즉, 외면적으로는 불교의 발전과 개혁을 주장하면서도 교권의 유지와 중권 장악에만 몰두하였고, 개인적으로도 세속화되고 타락했다고 보는 것이다. 그렇기 때문에 김광식(2006)은 근대의 한국불교가 단순히 ‘친일’과 ‘항일’의 대립으로 설명될 수도 있다고 언급하기도 했다. 항일 민족의식과 전통 수호를 통한 한국불교의 정체성을 확립하는 것이 근대 한국불교사 기술의 주요 모티프가 된 가운데, 불교의 세속화와 대처승 문제는 반드시 청산되어야 할 식민지불교의 잔재로 인식되는 경향이 강했다.

그러나 한용운에게 ‘대처’는 일본불교의 정체성이 아니라 정교분리를 통해 정치적 통제로부터 조서불교의 정체성을 확립하고 근대적 유용성을 확립하기 위한 하나의 통로였음을 지적하는 최근의 연구들이 있다. 조성택(2012)은 일제 강점기 당시의 일본불교가 조선의 젊은 학승들에게 타락이나 변질의 상징이 아니라 새로운 시대의 문명화된 불교의 모습으로 비취졌음을 지적했다. 아워백(Auerback 2008) 역시 ‘친일승’의 문제가 곧바로 대처로 귀결되는 문제가 있으며, 대처승의 문제는 전통 계율에 대한 해석의 문제, 근대성과 관련된 불교의 사회적인 역할, 사찰 운영에 대한 실질적인 효율성의 문제 등이 복잡하게 얽혀 있는 것이라 설명했다.

위와 같은 관점에서 한국불교사의 내러티브 속에서 ‘친일’과 ‘항일’이라는 이분법적 이해보다도 실제로 대처승이 당시의 마을 주민들과 어떻게 소통하고, 어떤 존재로 인식되었는지 살펴보는 것은 근대 한국불교의 보다 다양한 측면들을 포착하게 할 것이다. 비록 대처승의 등장이 일본제국과 일본불교의 영향으로 인해 빚어졌던 문제라는 것은 자명하지만, 대처승과 실제적으로 가장 밀접하게 관계를 맺고 신앙생활을 영위했던 사하촌 주민들의 구술과 자료를 통해 대처승 문제를 재조명할 필요가 있다.

당시 내소사와 가까운 마을, ‘절골’ 입암리에서 대처승은 두 가지 상반된 이미지로 존재했다. 하나는 같은 마을의 친밀한 이웃주민으로서의 모습이었고, 다른 하나는 ‘땡초’라 낮춰 불리는 모습이었다. 부분적으로 승려의 신분이 대접받던 때도 있었지만 조선 후기의 전반적 기조는 억불(抑佛)이었다. 그렇기 때문에 승려의 사회적 지위가 상당히 격하되어 일종의 수난시기에 해당했다.

심지어 승려가 장안에 출입하려고 할 때 ‘술상투’를 껴고 속복으로 변장을 했다는 말도 전해진다. 다음 [사례 III-8] 과 [사례 III-9]에서는 대치승에 대한 경멸적인 이미지가 존재했음을 알 수 있다.

#### [사례 III-8]

“조선의 사찰은 일본과 달리 깊은 산 속에 있어 찾아다니기가 불편하다. 처음 방문하는 사람은 어떤 감동도 일어나지 않는다. 불단에는 비가 새거나 전신에 먼지를 뒤집어 쓴 채로 석가모니불이 있다. 쥐의 배설물로 더러워진 서너권의 경권이 있고, 승려들은 무학무식하여 속과 구별하기 어렵고 애처롭기까지 하다. 사찰 앞에는 술을 팔고, 여승들은 병신이거나 혹은 남편이 죽었기 때문에 명복을 빌기 위하여 출가한 경우가 많았다. 친척들은 버린 자식이라고 생각하였기 때문에 거의 찾지 않았다. 승려들은 종일 함께 하는 사람도 없으며, 일생동안 한 가지 일을 성취해내는 사람도 없다. 조선의 승려들은 일본승려들을 양반이라고 부르면서 비교적 신뢰하고 있다.”<sup>22)</sup>

#### [사례 III-9]

“지금에야 그렇지 그 전에 어려울 때는 전부 보따리 매가지고 땡기잖아 보문. 먹고 살기가 복잡하니까 내보내는 거야. 동냥이나 해오라고. 그럼 목탁 치고 얻어먹고 그러던 시절이었어, 그때. (여기 마을에도 동냥하러 왔어요?) 아이 여기는 내 부락이니까 못하지만 다른 데 가서. 아이 여기도 먹고 살기가 복잡한다.” (입암리 주민 N, 80대, 남성)

[사례 III-8]은 일본의 승려가 조선을 방문해 당시 상황을 보고한 문서로부터 발췌한 것으로, 구한말 조선승려들의 현실을 보여준다. 그리고 [사례 III-9]에서 보이듯, 사하촌 주민들 역시 승려를 여러 마을을 돌아다니며 동냥하는 ‘동냥중’ 혹은 ‘땡초’라고 인식하기도 했다. 사찰에서는 수도에 정진하는 승려가 거리에 나가 먹을 것을 얻는 행위를 ‘걸식(乞食)’이라고 하지만 마을에

---

22) ‘韓國寺シラへ原稿’, 정부기록보존서 문서, 「宗教ニ關スル雜件綴」, 1910. (朝鮮總督府의 佛教政策과 佛教界의 對應, 2002년 김순석 고려대학교 박사학위논문 재인용)

서는 ‘동냥’이라고 하여 먹고살기 어려울 때 승려가 거지와 다를 바가 없었다고 괘시의 표현을 사용했다.

반대로, 대처승은 영험력이 있는 신비한 존재나 ‘존경받는 사제로서의 승려’라는 상반된 이미지도 존재했다. 이것은 민간에서의 승려에 대한 인식이 민중의 필요성 과 관계가 있음을 보여준다. 승려들은 때때로 신자의 종교적 대리인의 역할을 수행 했으며 신도들에게 신통한 주문을 읽어주며 때로는 권능을 발휘해 병을 치유하거나 앞날을 예견하기도 했던 것이다. 다음의 [사례 Ⅲ-10]에서는 승려가 마을 주민들이 아이를 낳을 때 이름도 지어주고, 토정비결도 봐주던 모습으로 기억된다.

#### [사례 Ⅲ-10]

“이름 지어주시는 양반이 있었어. 그전에는 우리 지방 아들이 육십 두살인디 그 아들을 낳아가지고 이름도 짓고 사주도 봐주는 양반이 있었당개. 그때는 대처승들이 산계 그런 것도 해주고 절에 가면 다 거시기 토정을 봐주고 그랬어.” (강만옥(가명), 입암리 주민, 여성, 80대 후반)

특히 입암리 노인들은 대처승의 부인 및 자녀들과 친분이 깊었으며 같이 앵두와 감을 따먹으러 놀러 다니기도 했다고 말했다. ‘강 주지스님’이라는 대처승은 마을 주민들과 같은 ‘진주 강씨’였기 때문에 더욱 친근했으며 마을사람들에게도 참 잘했다고 전해진다. 강 주지스님은 내소사 중창에 무던히 애쓰던 사람이었지만 불교정화 때 그만 쫓겨나 그 후 행적을 알지 못하게 되었다고 한다. 입암리에서 태어나 격포로 시집을 갔다가 ‘인공난리’ 때 고향으로 다시 돌아온 입암리 강만옥(가명) 할머니는 출산과 아이의 돌 등 중요한 일생의례가 있을 때마다 당신의 어머니와 할머니가 그랬던 것처럼 자연스럽게 절에 가 불공을 드렸다. 그리고 건강한 아들을 얻기 위해 기자불공(祈子佛供)을 드리거나 땅을 판 곳에서 나왔다는 ‘금부처’에 기도를 많이 했다.<sup>23)</sup>

23) 내소사의 ‘금부처’는 입암리 주민들로부터 존경받았던 대처승 ‘강 주지스님’이 어려웠던 시절 시주를 많이 받아 금불사를 한 것이다. 다음의 면담 내용은 마을사람들이 좋아했던 ‘금부처’의 탄생배경을 설명해준다.

“인공난리 때 큰 부처가 있고 조그마한 부처가 있었는데 참 좋았어. 말하자면 관세음보살이여. 참 이쁘고 좋고. 옛날에 어려서 할머니한테 이야기를 들으면 그 부처가 조그

이처럼 마을주민과 대처승의 관계는 아주 가까웠다. 사하촌 사람들은 대부분 어려운 시기를 ‘절 덕’에 살아갈 수 있었다고 말한다. 비록 내소사가 유명한 절이 되어 관광객들이 찾기 전에는 “먹고 살기 복잡한 절”이었지만 사하촌 사람들에게 절 땅이나 산을 아주 저렴한 비용에 이용할 수 있도록 배려했다. 비단 대처승 시절뿐 만 아니라 1980년대까지 사하촌 주민들은 절산에 가서 나무를 하거나 감을 따면서 생계를 유지할 수 있었다. 그리고 절에서 소지(청소)를 하거나 나무를 대신 해서 품삯을 받기도 했다.

### [사례 Ⅲ-11]

全郡 來蘇寺는 三韓의 古刹이며 湖南의 名藍으로 距今五十餘年 前에 附近 人民의 生活上 困難됨을 寺僧의 慈憐으로 當寺所屬森林範圍內에 數百斗落 의 土地를 開墾耕作케하고 小作料는 出畑稅로 略 同正受하야 寺用에 補充하 더니...(중략) (출처: 「매일신보」, 1914년 1월 31일자 ‘부안소식’)

위 [사례 Ⅲ-11]에서는 1914년 일제 강점기 당시 내소사의 승려들이 사하촌 주민들의 생계가 곤란한 것을 “사승(寺僧)의 자련(慈憐)”으로 내소사의 소속임 수백 두락 정도 토지를 개간경작하게 만들고 소작료는 동일하게 걷어 살뜰히 살폈다는 이야기가 등장한다. 물론 내소사가 큰 절이 아니었기 때문에 일반적인 임대계약을 통한 지주-소작 관계가 드러나지는 않지만, 자비정신으로서 마을과 공존관계를 이루고자 했던 것을 알 수 있다. 대처승들은 지금까지도 좋은 이미지로 회자되고 있으며, 이에 대한 향수가 존재한다.

사찰과 마을이 기능적인 차원에서 분리되며, 공생적인 관계를 갖는다. 탐비아는 승가와 마을이 두 개의 완전히 분리된 세계—선경과 속세—로 존재하는 듯하지만 공생적인 관계에 놓여있다고 주장했다. 특히 힌두교의 탁발승인 산야신(Sannyasin)과 비교했을 때, 불교의 승려는 사회구조의 바깥에 위치하는 것이 아니라 삶의 일부로 여겨진다(Tambiah 1970: 73). 일반적으로 불자인

---

마한 게 땅속에 있어서 땅을 밟더니 있었다고. 금불사를 해서 금색을 입혀 참 이뻐. 근데 인공 빨치산들이 총으로 쏘서 부처님을 다 헬켜놨어. 뭐가 들었을까미 그때 영 난리였어. ...인공 치르고나서 다른 스님들이 와서 감당을 못한 게 강주지스님이 오셔서 그 부처님을 불사를 하느디 보살들이 각처에서 다 시주를 많이 해서 금불사해서 좋게 만들었어.” (강만옥(가명), 입암리 주민, 여성, 80대 후반)



마을주민이 물질적인 지원을 제공하면, 승려는 영적인 선물로 보답하는 방식으로 호혜적인 관계를 유지한다.

스피로(Spiro 1970)가 버마의 사례를 통해 지적했듯, 승려에게 음식을 제공하는 등 사원을 유지하도록 하는 것이 버마 사회의 존재의 이유이며, 마을을 하나의 사회적 단위로 통합시키는 기능을 수행한다(Spiro 1970: 472). 마찬가지로 사찰과 사하촌은 경제적인 협력관계뿐만 아니라 신앙과 생활 전반에서 상호 깊은 관계를 가지며 하나의 공동체적인 성격을 갖는다고 할 수 있다.

### 3. 의례의 내용과 종교적 삶의 변형

#### 3-1. 세속화와 ‘불자’에 대한 인식

이전 장에서 언급했듯, 사하촌 주민들은 경제적, 사회적인 부분에서 사찰과 호혜적인 관계를 유지해왔다. 사찰과 가까운 입암리와 원암리 주민들은 어려운 시절을 ‘절 덕’에 살 수 있었다고 말한다. 비록 내소사가 유명한 사찰이 되어 많은 관광객들이 찾기 전에는 “먹고 살기 복잡한” 절이었지만 사하촌 주민들에게 아주 저렴한 비용에 절 소유의 산과 땅을 이용할 수 있도록 배려했기 때문이었다. 비단 대처승 시절뿐만 아니라 1980년대까지도 사하촌 주민들은 절 소유의 산에 가서 나무를 하거나 감, 밤 등을 채집해 생계를 이었다.

##### [사례 Ⅲ-12]

“60년대, 70년대, 80년대 살기 고약했어. 뭘 나무가 없어 산에가. 절에는 그래도 나무가 많아서. 나무가 하나도 없어서 여기 벌판만 있어. 조마한 소나무 만 크고 그것도 인자 박정희 대통령 때 목심 떨어진다고 무서워서 하들 못하고 가지만 몰래 떼어다가 때고…. 그래도 우리는 다른 사람보다 덜 고생하고 산 거 같애. 요 앞으로 절산이 하나 있었어. 그래도 절에서 그놈을 넘겨서 나무를 뜯어때라 시켜서. 나무꾼들이 와서 막 뜯어갖고 오면 거기까지 올라가서 쫓아내고 그렇게 힘들게 넘겨서 그래도 우리는 나무를 해서 땀에. 절 땀에 그래도 살았다. 절에서 넘겨주고 뜯어때라 그래서.” (문용기(가명), 원암리 주민, 80대, 여성)

절이 어려울 당시 내소사에서 주석하던 만허선사는 키가 7척이 넘는 건장한 체구에 호방한 성격이었다고 한다. 당시 스님들이 속인들을 보고 그냥 지나치면 젊은 아이들까지도 인사를 안 하고 간다면서 “저 중놈 잡아오라”고 시비를 하던 때였다. 그러나 만허선사는 수도장이 당취(땡초)와 폭도들의 본산으로 변하였음을 개탄하여 이를 정화하고자 싸워 마침내 승리를 거두었다고 한다. 그리고 한편으로는 관해 율사를 모셔와 관해율사의 정재로 증축하고, 사찰령이 생겨 주지제가 시행되자 학명선사를 내소사의 2세 주지로 추대하여 선원을 개설하고 강원을 개원하였다. 당시 내소사의 1세 관해선사, 2세 학명선사가 주지로 기록되어 있다.

해안선사는 북경에서 공부하고 내소사로 돌아왔는데, 그 때 내소사 주지스님은 능파(楞坡)스님이었고 지장암은 응명 노장 한 분이 방 하나를 갖고 있을 뿐 황폐한 공당이었다. 그는 이 빈집을 빌려 문맹퇴치를 목적으로 야학을 설립하였다. 야학은 3개월이 안되어서 아동 수가 점점 늘어 수십 명에 달했고 그 중에는 저녁을 굶고 배우러 오는 아이들이 많았다. 이렇게 2년을 지속시키니 아이들도 많고 규모도 커졌다. 그러자 마을유지들을 초청해 회의를 열어 야학을 주학으로 바꾸고 교원 1인을 더 두어 교장과 총무학감을 추대했다. 후에 학교 운영은 면으로 승계되었다.

### [사례 Ⅲ-13]

“지장암과 근접한 부락은 모두가 빈촌이어서 끼니때에 연기가 나지 않는 집이 허다하였으니 교육기관이라고는 이름도 없고 400호 되는 4개 부락에 겨우 한문서당 2개가 있어 아이들 10여 명이 한문을 읽고 있을 뿐이요, 나머지 아이들은 그나마 학비가 없어 못 다니는 형편이었다.” (해안선사, 「필자와 지장암」에서 발췌)

이처럼 해안선사는 마을회관을 신축하고 일심회를 조직해 전법도상과 문맹퇴치, 농촌진흥에 이바지하였다. 그러나 학교는 얼마 가지 않아 폐교되었고 학생들은 주로 줄포로 통학하게 되었다. 해안선사는 6.25 전쟁 이후 다시 산반도로 돌아와서 ‘불교 전등회’를 만들고 부처님의 등불을 온 세상에 밝혀 보자는 의미에서 적어도 연 4회 정도의 정진회를 열어 회원이 한 자리에 모여 정진했다. 이 전등회는 현재 서울 성북동 전등사의 동명스님이 이어받아 지속시키고 있다.

승려와 마을 주민 간의 호혜적 관계는 부모와 자식 관계로 나타나기도 했다. 자신이 현 주지스님의 유발상좌라고 밝힌 한 내소사의 거사는 낳아준 아버지와는 별개로 “정신적 귀의처이자 마음의 아버지”로서 주지스님을 모시고 있다고 이야기했다. 그는 주지스님과의 인연을 통해 내소사에서 일자리도 얻었으며, 사람이 자주 바뀌는 거사들 가운데서도 오랫동안 자리를 지키고 있었다. 반대로 마을에서는 잔병치레를 많이 하거나 명이 짧은 아이를 둔 부모가 스님의 양자로 자신의 아이를 들이기를 바라기도 했다. 이러한 비공식적인 수계는 내소사에서 종종 발생했으며, 승려와 마을 주민의 관계를 더욱 공고히 하는 기제가 되었다.

그런데 내소사와 주변지역이 급속히 관광지화됨에 따라 사찰과 사하촌 토착민들의 관계도 기존과 크게 달라졌다. 사하촌에서 오랫동안 살아온 80-90대 노인들은 이제 내소사에 어떤 스님들이 주석하고, 어떤 행사들이 있는지 절의 내부사정들을 잘 알지 못하게 되었다고 말한다. 본래 연등회나 우란분절과 같이 사찰에서 큰 행사가 있을 때마다 사하촌 주민들은 일손이 되기도 하고, 기복을 위해 보시를 하기도 하는 존재였다. 그런데 내소사 일대가 관광지로 변화하면서 이들은 숙박업 등 관광과 관련된 업종에 종사하기 시작했고, 외지인들도 상업 활동을 위해 점차 마을에 유입되었다. 이와 함께 석포리에는 교회가 생겨 절에 다니는 사람들보다도 교회에 다니는 사람들이 많아졌으며, 전통적인 마을공동체는 예전과 같은 기능을 하지 못하게 되었다.

이에 따라 사찰에서는 사찰 주변의 ‘세속화’를 염려하고, 마을에서는 사찰이 예전과 같지 않다고 불평하게 되었다. 절 내부에서는 종종 “전국에서 가장 불심(佛心) 없는 곳이 사하촌이다”라며 오히려 사찰과 가까이 있는 사람들이 절을 통해 경제적인 이득만 취하려고 하는 경향이 있음을 기뻐했다. 내소사의 한 암자에서 오랫동안 사찰의 변화를 지켜봐온 한 비구니 스님의 구술은 관광지화된 사하촌에 대한 시선을 단적으로 보여준다.

#### [사례 Ⅲ-14]

“절이 있기 때문에 자기들이 살아도 부처님께 감사하다는 생각을 못해. 절에 서 뭐 얻어먹을 것이 없는가를 생각하고 살지 뭐 그렇게 신심이 없었어. 불교가 뭔지도 모르고 옛날만 해도 그렇잖아. 그냥 대대손손 할머니들이 쌀 한 되 들고 와서 기복불교라고 온가죽 복을 빌고.” (지장암 승려, 70대 여성)

내소사에서 거주하는 거사 및 보살들 역시 근래 변화한 사하촌에 대해 부정적인 생각을 견지한다. 그들은 내소사가 점점 사찰 본래의 기능을 상실해갈 수밖에 없다고 판단하는데 그 근거는 산사 주변이 온통 상권으로 세속화되어 있어 절에 제대로 된 ‘불자’가 올 수 없기 때문이다. 사찰에서 20여 년 동안 근무해온 한 거사는 “일 년에 두세 번 절에 가는데 그걸 불교라고 볼 수는 없다”고 하면서 “절이 하나 있으면 주변 마을은 절에 다니는 사람이 있어야 되는데 토착민이 아니고 외지인들이 돈 벌러왔지 절 다니러 온 게 아니기 때문”에 염려가 된다고 말했다. 관광지화로 인해 사찰의 규모가 커지고 부유해졌지만 사찰에 있어 가장 중요한 것은 불심으로 절에 오는 사람이 많아야 한다는 것이다.

내소사 승려와 거사 및 보살들은 모두 진정한 ‘불자(佛子)’란 사찰을 정기적으로 다니면서 불교정신을 실천하는 사람들이라 여긴다. 불교 일반에서도 ‘불자’는 불법과 인연을 맺어 불교에 귀의한 출가자와 재가자를 통틀어 일컫는 말로 통용된다. 특정 종단과 사찰에 소속되어 활동하는 이 불자들은 신도회와 같은 사찰 내부의 불자공동체에 가입하여 주기적으로 사찰을 방문하고 기도 및 보시를 한다. 내소사의 신도회 역시 점차 전국적인 망을 형성하기 시작했는데, 가까이는 진서면 고평소와 부안읍내에서 내소사를 ‘자기 절’로 삼기도 하고, 멀리서 광주와 경상도 등지에서 지속적으로 내소사와 연을 맺고 있다.

가장 대표적인 ‘불자’로 보이는 신자로는, 매주 광주에서 내소사를 찾는 한 남자의 이야기를 들을 수 있었다. 내소사에서 오랫동안 근무해온 한 거사(석포 1리 거주, 40대)는 매주 거르지 않고 광주에서 먼 길을 올라오는 절름발이 신자가 있었는데, 몇 년째 내소사에 오다가 어느 순간부터 오지 않게 되었다고 말했다. 그런데 갑자기 나타난 그 신자는 다리가 다 나아서 멀쩡히 내소사에 걸어 들어왔다. 이 이야기를 통해 거사는 신실한 불심을 갖고 절에 열심히 다니면 원하는 바가 이루어지고 복을 받는다는 점을 강조했다.

부처님의 말씀을 경전을 통해 접하고, 사찰에서 행하는 중요한 의례가 있을 때마다 방문하여 불공을 드리는 신실하고 성실한 ‘불자’의 태도는 분명히 사하촌 주민들의 불교 실천과 다르다. 사찰을 통해 “돈 벌러 온” 이주민들 역시 사찰에서 말하는 ‘불자’의 축에는 들지 못하며 ‘세속화’된 마을의 일부로 여겨진다. 그러나 오히려 전통적으로 절과 밀접한 생활을 영위하며 절을 주기적으로 방문하며 “불자”가 되었던 것은 사찰 주변에 살고 있는 사하촌 주민들이었다.

### 3-2. 당산신의 재등장과 당산제의 축제화

전두환 정부는 1987년 11월 28일자로 「전통사찰보존법」을 제정하고 공포했다. 이 법령은 ‘전통사찰’을 보호하기 위함이 목적이라 명시했다. ‘전통사찰’은 대통령이 정하는 바에 따라 문화체육부 장관이 지정하게 되었으며, 보조금 조항을 설치해 국가 혹은 지방자치단체가 ‘전통사찰’의 보존과 관리를 위해 경비를 보조할 법적 근거도 마련하였다. 이 조항으로 불교단체는 정부나 지방자치단체의 보조금을 받아 전통사찰의 각종 구조물을 개보수할 수 있게 되었다. 이처럼 당시 ‘전통’ 문화의 부흥은 전통사찰을 문화재로 지정하고 각종 정부의 보조기금을 통해 관광지 등으로 발전할 수 있는 계기를 마련하였다.

‘관광사찰(觀光寺刹)’은 1970년 오사카 만국박람회에서 많은 외국인 관광객을 유치하기 위해 정부가 전국의 22개 주요사찰의 환경을 대폭 정화 및 선진화하면서 등장했다. 당시 법주사, 수덕사, 불국사, 송광사 등 ‘관광사찰’로 지정된 절들은 이미 오래 전부터 지방을 유람하던 탐방객들의 여가 대상지이자 관광지였다. 그리고 1980년대 중반, 경제성장과 더불어 전국을 잇는 교통로의 발달, 여가시간 증대 등의 요인은 보다 많은 사람들의 발길을 전통사찰로 당게 만들어 ‘성소(聖所)’로서의 지리적 위상을 변화시켰다(Park 2012).

오사카 만국박람회 참가를 계기로 1969년 7월, 「사찰문화재관람료징수요강」이 실시되었던 것도 사찰정화와 문화재 보존이 주된 명목이었다. 당시 법주사의 경우에는 한 해 동안 1인당 10원의 관람료를 징수해 약 500만원의 매출을 거둬들이기도 했다.<sup>24)</sup> 현재는 「사유문화재관련제도개선안」을 통해 57개 관광사찰들의 관람료가 자율적으로 운영되도록 변경되었다. 시·도지사의 승인을 받도록 되어있는 예치금 사용제도는 신고제로 전환되었고, 일괄적으로 30%씩 적용되던 예치금 의무비율도 사찰의 형편에 따라 차등 부과되었다.

사찰은 불심으로 기도하거나 수행하는 장소뿐만 아니라, 관람료를 지불하고 입장해 문화재를 관람하는 관광객들의 성지가 되었다. 더 이상 사찰은 산속의 고요한 공간이 아니라 기념품점, 식당, 숙박업소 등이 즐비한 ‘문화시장(marketplace of culture)’을 형성하게 된 것이다(Moore 1994). 1990년대 이후부터 내소사가 관광지로 변모했던 데 주효했던 것은 바로 1988년 6월 변산반도 국립공원의 지정과 2001년 12월 서해안 고속도로의 개통이었다. 이어진 새만금 개발로 인해서 관광 수요가 급증하였으며, 특히 2008년 새만금 인근

24) 동아일보, 「관람유료 사찰 61곳으로 늘려」, 1970년 3월 25일자.

에 서남해안권 최초로 500여실 규모의 대형 리조트가 개장하면서 관광객이 몰리기 시작했다.

내소사 매표소에서 근무하는 박태미(가명, 석포리 거주, 남성, 50대) 거사는 변산반도에 1,000명이 온다면 그 중 250명 정도는 내소사를 찾는다고 밝혔다. 주말 하루에만 만 명이 찾을 정도로 내소사는 인기 있는 관광지 중 하나가 되었다. 그러나 국립공원으로 지정된 해안과 산악관광지역에는 관광지 및 편의시설 개발이 제한되어있기 때문에 지역경제에 걸림돌로 작용하기도 했다. 실제로 내소사 앞에 들어선 상가는 일주문과 국립공원 부지 및 주차장 사이에 위치할 수밖에 없어 협소한 편이다.

이처럼 내소사가 변산반도의 관광코스 중 중요한 부분으로 등장함에 따라 내소사의 경관도 상업화를 통해 크게 변화하였다. 1990년대 초반 하더라도 내소사 일주문 앞에는 구멍가게 하나와 식당 한 군데 정도밖에 없었는데 관광지로 개발되면서 점차 ‘상가’가 형성되어 2000년대 이후에는 상점들이 빼곡하게 들어섰다.<sup>25)</sup> “뜯어먹을 것이 없”었던 입암리 주민들은 대부분 이미 고향을 떠났고, 남아 있는 사람들은 절 구경을 오는 탐방객들을 대상으로 장사를 시작했다. 그리고 많은 자본을 가진 외국인들이 내소사 지역의 식당업, 젓갈도·소매업, 숙박업 등에 종사하면서 관광지화에 박차를 가했다. 이처럼 전통사찰을 중심으로 하는 대중관광의 발달은 사하촌 주민들의 생업을 관광업으로 변화시키고, 주변일대를 관광화 및 상업화하는 계기가 되었다.

이러한 사회적 맥락 속에서 당산제는 축제화의 경향을 가지며 더욱 발전하였다. 당산제는 “토속신앙과 불교가 결합한 축제”임을 강조하며 ‘당산제 제의’ 행사를 포함한 풍물패 공연, 줄다리기, 승려의 범패, 국악 공연 등의 공연들이 배치되었다. 적당한 종교성은 축제의 정당성의 근거가 되는 동시에 욕구를 충족시킬 수 있는 다양한 연희형태들을 포함시킨다(류정아 2003: 53). 전통적인 ‘절당산’과 ‘마을당산’의 의례 내용이 제의적 성격이 강했다면, 관광지로 변모한 내소사 일대에서 당산제는 축제화를 통해 내소사를 찾는 관광객들까지 포괄하는 거대한 행사로서 위치한다.

---

25) “20년 전만 해도 여기 비포장도로고 첩첩산골이에요. 차( 시내버스 )도 두 대만 들어오고. 오전에 한번, 오후에 한번. 그 때 상가는 우리 아버님이 하는 슈퍼 하나 있었고 내가 다시 오니까(1999년) 두 사람 세 사람 하고 있었지. 옛날에 식당이 있긴 했어도 이 거리는 전체가 하나도 없고 이쪽은 옛날 건물이었고. 나 왔을 땐 이 집 하나만 있고 저기는 가람식당하고 커피숍 있는 데는 공터였었고.” (장만용(가명), 입암리주민, 남성, 60대)

## IV. 당산제의 현대적 연행과 문화적 의미

### 1. 당산제 복원의 배경

#### 1-1. 사찰 앞 상가의 형성과 ‘토착민 출신 이주민’

내소사를 통해 경제적 생활을 영위해왔던 사하촌은 1990년대 이후 급격한 관광지 개발로 인해 그 지리적 범위가 입암리에서 석포리로 확장되었다. 내소사와 석포리 일대를 유명 관광지로 만든 데는 서해안고속도로(2001년)와 새만금 방조제(2010년) 등 교통수단의 발달과 변산반도 국립공원 지정(1971년)이 주요하게 작용했다는 것은 앞서 주지된 바 있다. 그런데 이와 같은 정책적인 변화뿐만 아니라 마을공동체 내부에서도 관광지를 ‘더욱 개발시키는 것’은 굉장히 중요한 위치를 차지한다. 사하촌 주민들은 대부분 내소사를 찾는 탐방객들을 대상으로 관광업에 종사하면서 마을이 더욱 개발되고 관광지가 활성화시키려고 한다.

콜(Cole)은 인도네시아 플로레스(Flores)의 힌두교 순례지에 거주하는 마을주민들이 관광업에 참여하면서 마을의 성소가 상품화되는 것을 자랑스러워하며 “변화의 행위자들(agents of change)”이 된다는 사실을 지적했다(Cole 2007: 121). 성지(聖地)가 관광 상품화되는 것은 단순히 관광이 전통과 종교에 대한 위협으로 간주되는 것이 아니라, 마을주민들은 적극적인 행위자로 위치하면서 관광을 활용해 마을과 성소의 발전을 도모한다는 것이다. 마찬가지로 석포리에서도 특히 ‘토착민 출신 이주민’들은 내소사와 그 주변 일대가 상품화되는 데 큰 역할을 수행한다.<sup>26)</sup>

---

26) 내소사 앞 상인 집단은 크게 ‘토착민’과 ‘이주민’으로 구분할 수 있다. 토착민은 마을을 떠나지 않고 오랫동안 사하촌에 살아온 사람들을 말하며, 이주민은 생업을 위해 최근 사하촌으로 이주해온 사람들이다. 석포리의 사례에서는 그 중간자적 위치에 있는 ‘토착민 출신 이주민’이 특징적인데, 이들은 사하촌에서 나고 자랐지만 교육과 직장 등의 이유로 자연스럽게 대도시 및 인근 도시로 이주했고, 은퇴 후에 귀촌하여 관광업에 종사하기 시작했다는 공통점을 갖는다.

토착민 출신 이주민들은 토착사회에의 친밀감과 경제력을 바탕으로 내소사 앞 상가의 중심이 된다. 상가에 현재 입점해 있는 상점들은 대부분 1990년대 말에 정착하기 시작한 것이다. 국립공원으로 지정되어 개발 제한이 엄격하게 규정되어 있기 때문에 상점가는 큰 규모로 형성되지 못했지만 일주문 앞부터 주차장까지는 상점이 빼곡하게 들어서 있다. 이 길은 ‘상가’라고 불리며 주로 음식점과 젓갈 판매장들이 들어서 있고, 마을 안쪽으로는 민박, 펜션, 모텔과 같은 숙박업소들이 즐비하다.

이들의 입주 시기는 대부분 비슷하지만 식당과 숙박업소는 전혀 다른 형성 배경을 갖는다. 식당을 운영하는 상인들은 단 한 곳을 제외하고 모두 ‘사하촌’ 출신이 아니다. 가까이는 곰소항이나 부안 읍내, 멀리는 전주시 등에 거주하며 출퇴근하는 사람들이다. 반면, 민박을 운영하는 사람들은 대부분 사하촌 출신이면서 상경했다가 최근에 귀촌한 ‘토착민 출신 이주민’들이다.

여기서 간략하게 생업의 종류에 따라 각자 다른 집단들이 어떠한 특징을 갖고 내소사와 석포리의 공동체를 구성하고 있는지 살펴보겠다.

[표 IV-1] 내소사 앞 ‘상가’의 분류 및 특징

종류	상점 수	상점명	특징
숙박업	9	해마루산장, 친절민박, 정든민박, 능가민박, 여정모텔, 탐라민박 등	대부분 토착민 출신 이주민
식당업	7	내소식당, 가람식당, 느티나무식당, 산촌식당, 전주식당 등	통근자 혹은 이주민
상점	3	외할머니마당, 어민공장직거래, 곰소내소젓갈건어물 직판장 등	"
기타	-		토착민



먼저 관광업에서 많은 비중을 차지하는 숙박업을 살펴보겠다. 민박집은 자신의 집을 개조해 경영하는 민박업의 특성상 대부분 사하촌 출신 주민들이다. 민박집은 1990년대부터 2000년대 이후 최근에 이르기까지 지속적으로 생겨났다. 일부 오래된 민박집들은 입암리에서 계속 살아온 토착민이 운영하는 것이지만 숙박객이 거의 없다. 반면, 비교적 새로 지어진 민박집들은 토착민 출신 이주민을 포함한 이주민들이 만든 것이다. 이들은 ‘민박’보다는 ‘게스트하우스’, ‘펜션’, ‘모텔’ 등의 명칭을 선호하고 이름 붙인다.

그 중에서도 J민박은 입암리에서 가장 부잣집이었던 강씨 집안의 아들 강현수(가명)씨가 전주에서 대학을 나오고 직장생활을 하다가 근래 돌아와 운영하는 것이다. 그는 1999년에 다시 사하촌에 정착해 현재 16년째 민박집을 경영한다. J민박은 다른 민박집들에 비해 미디어 노출도가 높은 편인데, 드라마 촬영장소로도 활용되고 블로그에 많은 후기가 업로드되며 유명세를 탔다. J민박집은 총 두 채로 구성되어 있는데, 하나는 초가집으로 옛날 강현수(가명)씨가 어릴 때 살던 집이며, 새로 지은 집은 그가 거주하면서 남는 방을 민박으로 내어주는 형태다.

N민박도 입암리 주민이었던 김장현(가명)씨가 서울로 상경했다가 2008년에 귀촌하여 정착한 경우다. 그는 원래 격포 사람이었는데 33세에 입암리로 장가를 왔다. 그런데 생계가 어려워 아이들을 데리고 상경을 결심했다고 한다. 당시에는 감나무에서 감을 따다 팔거나 하던 것이 생업의 전부였는데 그마저도 여름에는 팔 수 없었다고 한다. 그리고 직장에서 은퇴하면서 귀촌을 결심했는데 여기에는 내소사가 유명 관광지가 되면서 “할 짓이 있겠다” 싶었던 것이 큰 계기가 되었다고 한다.

이들은 처음부터 숙박업을 할 생각은 없었지만 입암리가 내소사로 인해 생계의 종류가 자연스럽게 변화하면서 민박집을 하게 되었다고 밝혔다. 그러면서 민박집 사이에는 보이지 않는 경쟁관계가 성립할 수밖에 없는데, ‘그 집은 낡은 집인데 홍보를 잘해서 사람이 많다’라던가 ‘리모델링을 잘 못해서 손님들이 갈 수가 없다’는 말이 종종 오간다. 민박집 가운데서도 훨씬 규모가 크고 많은 숙박객이 머무르는 곳이 있는데 원암리의 H펜션이 그렇다. 이 펜션은 2012년에 지어졌는데 시설의 겉모습은 한옥이지만 내부는 현대적인 시설을 갖추고 있다.

펜션의 사장인 박승택(가명)씨는 원암리 출신으로, 그 동생 역시 펜션의 맞은편에서 2014년부터 젓갈 판매장을 운영한다. 박승택씨는 서울에서 오랫동안 인쇄업에 종사하다가 최근 귀촌하여 큰 펜션을 지은 것이라고 한다. 펜션의 관리자는 그의 어머니 최문영(가명) 할머니인데 원래 상서 출신으로 원암리에 시집왔다. 최문영 할머니는 생계를 위해 구멍가게도 하고 절산에 가서 농작물도 키웠지만 살아가기가 몹시 어려웠다. 그의 친정인 상서에서 “거기서 뭐 먹고 사냐. 나오라”고 했지만 그는 “나가봤자 할 줄 아는 게 없기 때문에” 가지 않았다. 그런데 오히려 내소사가 관광지로 개발되면서 그 대로 남아있길 참 잘했다고 말한다.

#### [사례 IV-1]

“나가봤자 가서 헐 짓도 없고. 그래서 안 갔는데 여기 사니까 더 좋아. (어떤 점이 좋아요?) 농사해봤자 고생만 하고 돈을 못 벌어. 근데 여기서 맘대로 돈 벌잖아. 펜션 지어서. ...아들 둘이 여기서 하나는 펜션하고 하나는 젓갈집하고. 작년에 지었어, 젓갈집. 사는 집 지은 것보다는 재미지더라고. 가게를 지으면 돈 벌잖아. 딸기 장사도 하고 오디 장사도 하고 다 열려갖고 팔잖아. 어떤 손님이 택배 하는 손님이 자연히 들어와 갖고 사는 집 짓는 것보다 재미지더라고.” (박승택(가명)씨의 어머니 최문영(가명), 원암리 주민, 여성, 80대 중반)

상가에서 식당 영업을 하는 사람들은 대부분 1990년대 말에 입점했다. 이들의 출신지역은 매우 다양한데 제주도 출신이기 때문에 ‘탐라식당’이라 이름 지은 곳도 있고, 정읍이나 전주 등 비교적 가까운 전라도 지역에서 온 사람들도 있다. 그리고 대부분은 상가에서 장사만 하고 출퇴근하는 외지인들이다. 이들은 오전 9시 정도에 가게 문을 열고 오후 5시 해가 질 즈음에 문을 닫는다. 그러나 종종 해가 지고서도 친밀한 상인들끼리 한 식당에 모여 회식자리를 갖는 모습을 볼 수 있다.

식당가에서 입암마을에 거주하는 식당은 단 한 곳, 1999년도에 J식당을 개업한 사장님이다. 3-40년 전에는 내소사 앞에서 부친이 구멍가게를 운영하기도 했는데, 친구들과 함께 하교하면 몰래 군것질을 할 수 있어 좋았다고 한다. 당시에는 내소사를 찾는 관광객들도 없었기 때문에 구멍가게의 손

님은 대부분 마을주민들이었다. 그리고 1990년대 말, J식당을 개업할 때만 하더라도 상가는 지금처럼 번성하지 않고 2, 3개 정도의 가게만 있었다.

전주식당을 제외한 여타 식당은 모두 타지역 출신이 운영한다. 일주문 앞에 위치한 T식당의 사장은 50대 여성으로, 딸과 함께 둘이서 식당을 운영한다. 내소사에 자주 다니는 사람들에게 가장 맛있는 식당으로 손꼽히기도 한다. T식당의 사장은 석포리 남자에게 시집오게 되었던 것을 계기로 식당을 하게 되었다고 한다. 그러나 현재 석포리에서 거주하지는 않고 정읍에서 출퇴근하고 있다.

내소사 앞 식당들은 부안과 전라북도 특산물과 관련된 음식을 판매한다. 산채정식, 뽕잎고등어백반, 짓갈백반, 산채비빔밥, 백합죽, 바지락죽 등이 이에 해당한다. 뿐만 아니라, 닭볶음탕, 더덕구이, 해물파전, 순두부 백반, 청국장찌개, 김치찌개 등 여느 관광지에서 파는 음식들도 있다. 가격은 10,000-20,000 원 선이며, 읍내에 비해 비싼 편이다.

식당과 상점들 틈 사이에는 노점상들도 존재한다. 가판대를 만들거나 맨 땅에 앉아서 노점을 하는 사람들은 대부분 입암리에 거주하는 토박이 출신의 할머니들이다. 주로 판매하는 것은 모시떡과 가죽나물이다. 모시떡은 데친 모시잎과 불린 쌀을 곱게 갈아 소금 간을 해서 떡으로 먹는 것이고, 가죽나물은 ‘참죽’이라고도 불리는데 산중 스님들이 처음 먹기 시작한 나물로 붉은 빛이 돌면 맛이 좋은 것으로 스님들이 드시는 진짜 나물이라는 뜻에서 이름 붙여졌다고 한다. 노점을 운영하는 할머니는 이것을 ‘쭈나물’이라고도 하며 절에서는 소고기로 통한다고 말했다. 그러나 지나가는 탐방객들을 붙잡거나 판매상품을 적극적으로 홍보하지도 않는다. 한 할머니는 “인자 나이 들어서 힘들고 앉아서 돈 벌까 하고 하는 거여. 팔면 좋고 안 팔아도 그만이고”라고 말하면서 노점을 하는 이유를 밝혔다.

상가에서 장사하는 사람들은 사찰의 경관을 해치지 않는 범위에서 “불교 문화”를 판매한다. 이들은 성소를 ‘문화(culture)’로 판매하면서도 사찰과 사하촌이 신성성을 잃지 않도록 신경 쓰는 경향을 보인다. 종교적인 성지가 관광지로서 탐방객들을 유인하기 위해서는 성스러움의 재현과 복원이 중요하다. 이 공간에서는 ‘전통’을 통한 성스러움의 복원이 추구된다.

상가의 A카페에서는 사장이 개량한복을 입고 카페 주변의 정원 조성에 노력한다. 또 다른 B카페에서도 조용한 명상음악을 틀고 차를 판매한다. 식당과 숙박업소의 고객행위도 도시의 상가와 비교했을 때 전혀 다른 양상을 보인다. “점심 드시고 가세요”라고 유인하는 외침은 동일하지만 대부분 상인들은 ‘돈 버는 것은 관심 없다’, ‘손님 없어도 된다’, 혹은 ‘할 짓이 없어서 하는 것이다’와 같이 경제적인 논리와 전혀 상관없다는 태도를 취한다. 원래 ‘Y 모텔’이라는 상점명을 가졌던 한 숙박업소는 최근에 그 명칭을 ‘펜션’으로 바꾸었는데 그 이유는 “좀 더 산사와 어울리는 이름을 갖기 위해서”였다. 이들의 행위는 자신의 삶의 중심에서 내소사와 입암리를 성스러운 마을(“shrine town”)로 지속시키는 힘을 제공한다(Scarvaglieri 1980: 95).

## 1-2. 사찰과 마을 공동의 이해관계

2000년대 이후, 한국 불교계는 단순히 사찰이 포함된 국립공원 등지를 탐방하는 관광객들을 대상으로 사찰입장료 수익을 기대했던 것을 넘어서 더욱 적극적으로 관광을 통한 불교 포교 및 대중화에 임하기 시작했다. 조계종에서 가장 대표적인 프로그램으로 내세운 것은 2001년 본격적으로 시작된 ‘템플스테이(temple-stay)’를 꼽을 수 있는데, 이는 일종의 사찰 체험관광 프로그램으로서 하루나 이틀 정도 산사에 머무르며 사찰문화를 직접 체험할 수 있도록 한 것이다.<sup>27)</sup> 사찰마다 약간씩 프로그램이 다르지만 일반적으로 발우공양, 예불, 참선, 포행(산책) 등 활동들로 구성되어 있다. 이 프로그램은 2009년 11월, OECD 「관광산업에 미치는 문화의 영향 연구보고서」에 가장 성공적인 문화관광상품 중 하나로 선정되며 그 성공을 인정받기도 했다.

내소사 역시 이에 발맞춰 2004년부터 ‘템플스테이’ 프로그램을 운영해왔다. 변산반도 국립공원과 곰소만 등 주변관광지와 연계하여 내소사를 찾는 관광객들에게 사찰을 체험하는 기회를 제공함과 동시에 다른 한편으로는 포교의 수단으로 활용하는 것이다. 내소사가 제공하는 템플스테이 프로그램은 세 가지, ‘휴식형’, ‘행복 나눔 가족형’, 그리고 ‘참나를 찾아서: 트레킹 템플스테이’로 나누어진다. 그중에서도 ‘트레킹 템플스테이’는 사찰 체험에만 한정하지 않고 자연을 감상하고 즐길 수 있도록 프로그램을 구성하여 많은 인기를 끄는

27) 한국불교문화사업단 홈페이지 참고(<http://www.kbuddhism.com>).

상품이 되었다.

#### [사례 IV-2]

“사람, 사찰, 그리고 자연과의 동화 삶의 전환점이자 삶의 쉼표인 내소사 템플스테이. 내소사 템플스테이에서는 바다와 호수가 좌우에 펼쳐지는 능가산 능선을 따라 트레킹을 즐기면서 대자연을 감상하는 프로그램을 운영합니다. 자연이 우리에게 무엇을 속삭이는지 귀 기울여 보세요.” (내소사 템플스테이 광고문구 中)

‘트레킹 템플스테이’ 프로그램은 예불, 스님과의 대화, 발우공양, 108배 등과 같이 사찰문화를 체험한다는 면에서는 여타 기본 프로그램들과 동일하지만 직소폭포와 능가산, 전나무숲 등을 스님과 함께 수행하듯이 트레킹할 수 있다는 점에서 매력적인 상품이 된다. 매표소에서 근무하는 B거사의 말에 의하면, ‘템플스테이’가 내소사 탐방객의 대다수를 차지하지는 않지만 주말 동안에 자연 속에서 휴식을 취하고 싶은 도시 사람들이 2-3명씩 혹은 혼자서 지속적으로 찾는 계기가 된다고 한다. 사찰에서 숙소를 잡아 이 프로그램을 즐기는 사람들은 종교가 없거나 불교가 아닌 종교를 신앙하는 사람들도 많은데, 이들은 사찰문화를 경험하는 것이 곧 종교에의 귀의가 아니라 하나의 ‘문화’로서 소비하는 행위인 것이다.

한편, 석포리 전체는 ‘내소 명소화거리 조성사업’에 참여하면서 하나의 공동체로 기능한다. 부안군은 「개발촉진지구개발사업」의 일환으로 2012년부터 2015년까지 약 5년에 걸쳐 국비 110억여원을 투입해 사업을 진행하고 있다. 이를 통해 국도 30호선인 석포삼거리에서 내소사 주차장 입구까지 진입도로 1.6km 구간 2차선을 3차선으로 확장하고 포장한다. 또한, 도보 탐방객들의 편의 제공 차원에서 인도와 자전거도로가 만들어지고 가로수 식재를 위한 식수대도 조성될 계획이다. 아울러 행락철 내소사 탐방객들이 석포저수지 진입도로를 활용함으로써 교통량이 분산되도록 하여 교통정체를 해소할 방법도 도모하고 있다. 이에 따라 생태하천으로 조성 중인 ‘백천’을 탐방할 수 있는 환경도 갖춰지게 된다.

위 사업은 「내소사권역 종합정비사업」을 통해 더욱 확장되었다. 2011년, 농림부의 대상지 사업으로 선정되었고 같은 해 8월, 기본계획이 착수된 이후 2016년 사업 준공 예정이다. 예산은 약 48억 5천만원이 투입되어 주민들의

기초생활기반 확충사업과 지역소득기반사업, 지역경관개선사업, 지역역량강화사업 등이 이루어진다. 부안내소사권역 추진위원회는 5개 마을에서 대표 3명씩 총 15명의 인원으로 구성된다. 위원들은 대부분 사하촌에서 숙박업, 식당업 등 관광업에 종사하고 있고, 사업에 대한 성공의 의지와 긍정적인 기대가 높다. 「내소사권역 종합정비사업」의 주요 추진현황은 아래의 표와 같다.

[표 IV-2] 내소사권역 종합정비사업의 주요 추진현황

기능별	세부사업	주요내용
기초생활기반 확충	거점공간조성	커뮤니티시설, 물놀이장, 다목적구장, 주차장 등
	마을안길조성	원암, 용동마을 안길 정비
	구룡쉼터조성	휴식공간 조성
	에너지자립시설	회관 태양광 설치, 시설보수
지역경관 개선	구룡수변공간조성	테마가로정비, 전망대 설치, 진입광장
	담장정비	한옥담장
	권역 안내판	종합안내판, 시설안내판, 해설, 방향 표지판 등
지역소득 증대	소득사업	로컬푸드 직판장
지역역량 강화	소프트웨어 사업	주민교육, 홍보마케팅, 컨설팅 정보화 구축, 마을경영 지원

내소사가 적극적으로 대중화를 표방하고, 사하촌인 석포리가 더욱 발전적인 관광지화를 모색하는 흐름 속에서 ‘내소사 석포리 당산제’의 복원이 논의되었다. 가장 먼저 2006년, 내소사 주지인 진학스님은 입암리 주민들에게 “당산제를 절과 마을이 함께 지냈다는 것이 이곳의 전통”이데 다시 부활시켜 함께 축제를 만들어가는 것이 어떻지 제안하였다. 이에 따라 2008년부터 내소사와 석포리 주민들은 전통문화의 복원 차원에서 당산신에 다시 제사를 지내기로 결정하였다. 입암리 주민들은 ‘입암 당산제 보존위원회’를 조직했고 부안군에 ‘사회단체 보조금 지원 신청서’를 제출함으로써 재정적 기반을 확보했다.

당시 당산제의 부활에 찬성했던 입암리 주민들은 총 22명이었으며, 사업명은 ‘입암(내소사) 당산제 활성화 사업’으로 명시해 한 마을의 당산제이지만 사찰이 참여하는 것임을 드러냈다. 당시 사업비는 교부신청액 200만원과 마을 자부담 100만원을 합쳐 약 300만 원 정도로 책정되었다. 당산제의 부활이 논의되던 때, 당시 이장 이었던 강현수(가명)씨는 입암리 주민들을 한데 모아 부활의 찬반에 대한 회의를 개최했다. 다음은 회의록의 내용 중 당산제 부활의 의의를 언급한 부분이다.

#### [사례Ⅳ-3]

“그동안 우리 마을이 자체적으로 비교적 소규모로 형식적인 당산제를 지내 왔지만 옛것을 보존하고 계승 발전시키자는 차원에서 활성화되게끔 했으면 해서 당산제 보존위원회를 발족시켰으면 합니다.”  
(강현수씨(가명), 입암리 주민, 남성, 60대) (출처: 입암리 회의록)

2010년에는 내소사와 한국역사민속학회의 주최로 ‘내소사 석포리 당산제’에 대한 학술세미나가 열렸는데, 이는 전라북도 지역을 기반으로 하는 민속학자들을 초청해 당산제의 역사와 내용에 관한 고증과 복원에 관한 구체화 작업을 위한 것이었다. 학술세미나는 당산제가 불교와 마을신앙이 결합한 독특하고 예외적인 사례라는 점에 주목하여 무형문화로서의 가치를 제고하고, 전라북도 지역의 당산제로서 의례 내용을 재정비하는 목적을 가졌다. 그리고 당산제의 복원 범위는 입암리에서 석포리 전체로 확대되는 계기도 되었다.

특히 ‘토착민 출신 이주민’들은 ‘전통’의 복원과 재조명이 마을의 번영과 직접적으로 연결된다고 여겼다. 이들은 민속학자들이 당산제의 복원을 위해 석포리와 내소사 일대에 대한 사료를 수집할 때 적극적으로 동행하면서 복원사업에 참여했다. 이들은 차후에 ‘스토리텔링’이 가능한 마을박물관 등을 건립하여 석포리와 당산제의 역사를 기록하고 관광객들에게 열람 가능한 공간을 제공하는 것을 목적으로 삼았다. 그리고 한편으로는 마을에 뿌리를 두고 있을 뿐, 정작 마을에 대해 잘 알지 못하기 때문에 자기 마을의 문화와 역사에 대해 자긍심을 고취시키는 기능도 했다. 그래서 2014년, 문화체육관광부의 「작은공동체 전통예술잔치」에서 우수축제 마을로 선정되었던 것은 특별한 자랑거리가 되었다.

내소사 측에서는 대처승의 ‘절당산’ 전통을 복원하여 현대사회에서 사찰과 마을의 공생과 포교에 목적을 두었고, 석포리는 ‘마을당산’의 전통과 문화를 통해 통합과 발전의 기제를 마련함과 동시에 마케팅의 수단으로 활용하고자 했다. 당산제 복원에 있어 내소사와 석포리는 각자의 전통에 기반을 둬으로써 두 집단의 상이한 의미 부여와 내용 구성을 보여주게 되었다. 이에 따라 내소사와 석포리는 각각의 의례적 행위와 내용을 구성하고 연행함으로써 완전히 새로운 당산제를 만들어왔다. 다음 장에서는 사찰과 마을 두 집단이 당산제에 대한 정체성을 어떻게 부여하는지 살펴보고, 각기 다른 역사적 우위의 설정이 양자 간의 관계를 어떻게 긴장시키거나 공존하게 만드는지 알아보도록 하겠다. 사찰과 마을은 현대사회에서 새롭게 창안된 의례를 통해 밀접한 관계를 맺으며 의례를 지속시켜나가는 힘을 생산한다.

## 2. 갈등과 공생: 누구를 위한 당산목인가?

### 2-1. 불교의 대중화와 신중단의 당산목

불교는 다양한 지역에 뿌리내리면서 재래의 민속과 결합했지만 헌공(獻供) 행위에 있어서는 엄격한 위계질서를 갖는다. 그렇기 때문에 토착화를 통해 형성되는 불교의 ‘만신전(萬神殿, pantheon)’은 피라미드형 구조를 갖는데, 부처와 위계 낮은 불교의 수호신들(신중)의 위계가 확실히 드러난다. 일반적으로 불교는 ‘삼단불단(三壇佛壇)’에 따라 상단, 중단, 하단 3개의 단으로 나뉜다. 상단이 가장 높은 지위를 차지하며, 하단이 가장 아래에 놓이는 구조인 것이다.

삼단불단에서 상단(上壇)은 불·보살단으로 모든 사찰에 있어 중심단이 된다. 법당에서도 가장 중심적 위치를 차지하며, 주존불이나 좌우보처(左右補處)의 보살상을 봉안하는 일괄적인 형식을 갖춘다. 사찰에서 이루어지는 모든 헌공의식은 바로 이 상단을 중심으로 행해진다. 다음으로 중단(中壇)은 일반적으로 ‘신중단(神衆壇)’이라고 하며 일반적으로 상단인 불·보살단의 좌측이나 우측에 신중탱화를 봉안함으로써 설치된다. 의식에서도 상단의식 다음으로 중단헌공이 이루어진다. 그리고 하단(下壇)은 ‘영단(靈壇)’이라고 불리며 주로 영가위패를 봉안하고 그 중앙에 감로탱화를 모신다.



이 가운데 중단은 사찰에서 호법신중을 모셔두는 단을 말하는데, 대승불교가 발달하면서 수용한 각 지역의 토속신들—제석천, 범천, 사천왕 등—을 비롯해 팔대금강신중과 야차, 아수라 같은 팔부신중들을 모두 모시는 공간으로서 활용된다. 이와 같이 한국불교는 상단, 중단, 하단이 질서정연하게 하나로 통합되는 일련의 구조를 갖고 있으며, 어떠한 재래 및 토속신들이 수용된다하더라도 불·보살의 아래에 위치하게 된다. 즉, 삼단분단은 불교의 토착화에 크게 기여한 구성이면서 불교 이외의 모든 토속신앙들을 불교적으로 수용하기 위한 방편이 되었던 것이다(홍윤식 2012: 138). 당산신(堂山神) 역시 본래 불교의 신이 아닌데 신중에 편입되어 모시고 있는 것이다.<sup>28)</sup>

당산신이 신중에 등장하는 연원에 대해서는 송화섭(2012)이 당산제의 제신의 기원을 18세기 초 사찰에서 성행한 수록재에 두며, 당산제의 제신명인 ‘당산천룡팔부지신(堂山天龍八部之神)’은 당산천왕단의 당산신과 천룡팔부단의 천룡팔부가 결합된 마을수호신으로, 당산제가 수록재의 신중작법에서 파생되었음을 입증한다고 주장한다(송화섭 2012: 257-258). 특히 당산천왕단은 「수록재의문」을 통해 조선후기 사찰에서 수록재를 거행할 때 설치한 옹호신중단 가운데 등장한다.

내소사의 승려들은 ‘할머니당산’과 ‘할아버지당산’을 신중단에 모시면서 불교가 대중적인 신앙과 의례를 포용했을 때 훨씬 더 안정적인 종교적 체계를 제공할 수 있음을 제시한다. 이들은 현대사회에서 ‘미신’으로 격화된 당산신들의 위상을 불경을 암송하고 신중단의 체계 속으로 끌어들이함으로써 수행적인 질서 안에서 지속적인 의례를 행할 수 있도록 만든다. 따라서 승려는 마을의례의 유교식 제관과 같이 ‘일시적인 의례지도자’가 아니라 영구적이고 권위 있는 제관으로서 의례를 집전하며 불교의 대중화를 표방한다. 이러한 배경 속에서 내소사는 한국의 사찰에서 ‘산신’을 수용해 산신각(山神閣)을 설치한 것과 같은 맥락에서 당산목을 정월에 모시는 중요한 신중으로 만들었다.

28) 불교의례 중단인 옹호신중단에는 천룡팔부단(天龍八部壇), 풍백우사단(風伯雨師壇), 당산천왕단(堂山天王壇), 용왕단(龍王壇), 당산국사단(堂山國師壇), 성황단(城隍壇), 산신단(山神壇) 등을 설행하는데 중단 위목 가운데 천룡, 당산, 용왕, 국사, 성황, 산신 등이 오늘 날 동제의 제신으로 등장하고 있다. 불교의 옹호신중단의 제신명에서 파생되어 온 것으로 추적 가능하다(표인주 1989: 48; 송화섭 2012: 258).

## 2-2. 사하촌 확장에 따른 당산신의 수렵

내소사를 중심으로 한 변산반도의 관광지화에 따라 ‘절 덕’에 먹고사는 사하촌의 범위는 기존에 입암리·원암리에 한정되었던 것에서 석포리 5개 마을 전체로 확장되었다. 내소사와 능가산으로 들어가는 길목인 석포삼거리에는 관광객을 대상으로 하는 숙박업소, 식당, 젓갈판매장, 슈퍼마켓, 찜질방 등이 다수 입점했고, 이러한 상가는 내소사 일주문 앞까지 이어진다. 사하촌의 확장에 따라 당산제도 석포리 전체의 공동의 행사가 되었다. 이 장에서는 입암리를 제외한 4개 마을에서 존재했던 당산제가 어떻게 사라졌고 왜 다시 하나의 의례에 참여하게 되었는지 서술해본다. 다음의 [표 IV-3]는 각 당산제들의 성격을 간략하게 나타낸다.

[표 IV-3] 석포리(내소사, 입암리, 원암리, 석포1리)의 당산제 비교

지역	당산	시기	줄다리기	성격
내소사	할머니, 할아버지	1월 15일	x	신중불공
입암리	웃뜸, 아랫뜸	1월 14일	x	산신제
원암리	당산나무	1월 15일	o	풍농제
석포1리	할머니, 할아버지	2월 1일	o	영등제

먼저 원암리(鰐巖里)는 마을에 자라바위가 있어 이름 붙여진 곳이다. 이 마을은 밀양 박씨와 홍성 장씨가 약 300여 년 전에 입향하여 살아온 마을로, 1960년대에는 137호 정도 되는 큰 마을이었지만 현재는 70여 호밖에 남지 않았다. 이 마을은 입암마을과 가장 가깝고, 내소사와도 근거리에 위치하기 때문에 옛날부터 절에서 나무를 하거나 소지를 하는 일로 생계를 이었다.

일제 강점기만 하더라도 원암마을의 당산목은 마을입구에 있던 팽나무였다고 한다. 그런데 큰 홍수가 나서 나무가 쓰러져서 마을주민들은 쓰러진 당산목이 있던 자리에서 줄다리기를 한 후 줄로 따리를 틀어 당산제를 지냈다고 한다. 쓰러진 당 산목은 마을주민들이 건드리지 않고 그대로 두었는데, 어느 날 외지인이 들어와 쓰러진 나무로 소반을 짜서 팔아버렸다고 한다. 지금도 원암리 주민들은 소중한 당산목으로 소반을 짜버린 외지인을 꽤 씹하게 생각했다. 그리고 소략하게 진행하던 당산제도 해방을 맞이하면서 중단되었다.

구술을 통해 수집하고 재현한 원암마을의 당산제 내용은 다음과 같다. 정월대보름날 아침, 마을주민들은 벼짚을 들고 마을 당산에 모여 줄을 만들었다. 줄은 외줄로 약 100m 정도 길게 만드는데, 줄을 3점을 하나로 만들고 다시 3점을 합쳐 모두 9줄로 줄을 만들었다. 다 같이 점심을 먹은 후, 해가 질 즈음에 마을주민들은 어깨에 줄을 메고 마을돌기를 했다. 동네를 한 바퀴 돌면서 ‘재화 재화 어허 얼싸 어허 얼싸 명년 화전 놀이가세’ 소리를 반복했다. 마을돌기는 잡귀를 물리치고 마을을 정화해 청정한 공간으로 조성한다는 의미를 담았다. 줄다리기는 저녁식사 후, 마을주민들이 당산나무 아래 모여서 행했다. 남자 편과 여자 편으로 나뉘서 삼판양승제로 여자가 이겨야 올해 풍년이 든다고 하여 항상 여자가 이겼다고 한다. 줄다리기는 자정에 이르러서야 끝나는 경우가 많았고, 줄다리를 마치면 당산나무에 줄을 감았다.

다음으로 석포 1리는 심씨가 많아 ‘심촌’이라는 별명을 가진 마을이었다. 원래 포구마을이었던 석포마을은 1975년 간척사업으로 인해 비로소 논농사가 시작되어 마을사람들의 생업이 한차례 바뀌었다. 현재의 석포교회 자리가 원래 마을의 입구였고, 당산나무였던 소나무(혹은 팽나무)가 한 그루 있었는데 한국 전쟁 때 나무가 쓰러지면서 당산제도 중단되었다고 한다. 하지만 일부 마을사람들은 1982년 교회가 생기면서 목사와 교회 신도들의 반대에 의해 당산제가 더 이상 거행되지 않았다고도 인식한다.

석포마을에서는 음력 정월 열 사흘날부터 집집마다 벼짚을 걷어서 줄을 비볐다. 줄은 외줄이며 굵기는 전봇대 정도였다고 한다. 줄다리기는 석포 1구와 2구가 편 을 갈라서 했고, 분위기가 무르익으면 남녀로 편을 가르기도 했다. 마을 주민들은 줄다리기에 이기는 쪽이 풍년이 든다고 생각했다. 줄

다리기가 끝나면 당산나무와 입석에 줄을 감았는데, 따로 감지 않고 한꺼번에 감았다. 줄을 감을 때는 서열을 따지지 않고 마을 사람들이 모두 모인 가운데 꼬리가 밑으로 가고 머리가 위로 올라가도록 감았다. 그리고 마을 풍물패는 줄다리기가 끝나고 집집마다 돌면서 걸립을 했다.

석포마을의 옆에 자리한 용동마을은 원래 당산으로 모실 특별한 나무가 없었기 때문에 석포마을의 당산제에 참여하기도 했다고 한다. 석포마을은 2월 초하룻날 당산제를 했는데, 원암마을과 입암마을도 당산제가 없을 시절에 다 같이 석포리 줄다리기에 참여하기도 했다. 이처럼 석포리의 5개 마을 모두 기존에 당산제가 있었지만 여러 사정에 의해 당산제가 중단된 상태였다. 마을주민들은 “당산제를 할 만 한 여건”이 만들어지면 얼마든지 당산제를 하고 싶었다고 밝혔는데, 그것은 당산신으로 모실 나무와 걸립을 할 수 있는 충분한 자원을 의미했다. 이러한 상황에서 ‘석포리 전체의 당산’의 생성이 논의되고 당산제에 대한 보조기금이 확보된 것은 각 마을들이 당산제에 참여하게 된 자연스러운 계기가 되었다.

### 3. 당산제 의례의 내용과 의미 경합

#### 3-1. 당산제 복원 시나리오

2010년, 개최되었던 ‘내소사 석포리 당산제’ 학술세미나는 당산제의 ‘원형’을 탐색하고 복원하기 위한 본격적인 논의였다. 세미나에 참가한 민속학자들은 당산제의 무형문화재로서의 가치를 발굴하고 전라북도의 지역성과 불교가 동제에 관여하는 특수성에 조명하는 것이었는데, 이를 기반으로 복원 시나리오를 구상하여 당산제의 연행내용에 반영하도록 제안했다. 다음의 [표 IV-4]는 내소사 석포리 당산제의 복원 시나리오 내용을 요약하여 표로 나타낸 것이다.

[표 VI-4] ‘내소사 석포리 당산제’ 복원 시나리오의 내용

분류	구체적 내용
걸립굿 (음력 정월 10일-14일)	① 농악대는 5개 마을을 돌아다니며 걸립굿을 거행한다.
	② 농악대 운영 (석포리 5개마을 청장년을 주축으로 구성)
줄다리기 용줄제작 (정월 14일)	외줄로 제작하며 금줄도 동시에 만들어 친다.
상원절 줄다리기 (정월 14일)	① 오방돌기 (10:00-12:00)
	② 줄다리기 (14:00-16:00)
	③ 당산굿 (13:00-14:00)
	④ 당산제 (16:00-17:00) 내소사의 불교의식 위주로 진행
상원절 당산제 준비	① 연등 걸기
	② 오방기 현수
	③ 소원문 작성과 게시대 준비

먼저 당산제는 전라북도의 지역성에 따라 임재형, 남성형, 평야형(당산제형) 동제의 구분에 따를 것이 요구되었다. 임재형은 내림형과는 달리, 마을신이 이미 마을 제당(나무, 바위, 당집 등)에 머문다는 종교적 관념을 반영한 것이다. 그렇기 때문에 내림형의 동제에서 흔히 보이는 신을 보내는 ‘송신(送神)’ 과정도 생략된다. 대신 풍물패가 당산목의 제단에 나아가 축원을 하고 마을을 돌며 지신밟기를 하는 것이 신내림을 대체한다고 볼 수 있다.

남성형 동제는 성인 남성이 제관이 되어 유교식으로 제사를 행하고 풍물패 역시 남성으로 이루어진다는 것을 의미한다(김익두 1997: 217). 남성이 중심이 되어 동제가 연행된다는 것은 해당 지역의 경제적 생산 활동에서 남성이 차지하는 비율이 높다는 것을 의미하기도 한다(김월덕 2006: 146). 남성 중심의 유교문화가 발달한 전라북도의 평야지역에서는 남성이 제관이 되어 ‘진설-강신-초헌·아헌·중헌-독축- 소지-철상’으로 이루어지는 제의 절차를 따른다. 그러나 ‘당산제 복원 시나리오’에서는 유교식 제관의 역할이 대

폭 축소되어 축문을 읽지 않고 이장과 대표들이 차례로 헌주와 헌배, 그리고 소지를 올리는 약식으로 제안된다. 또한, 평야형(당산제형) 동제는 ‘산신제’와 상대적인 성격의 것인데, 풍물패, 마을 돌기, 줄다리기, 당산 옷 입히기 등 역동적인 놀이가 주축을 이루는 특징을 갖는다. 이 부분은 ‘당산제 복원 시나리오’에서 굉장히 중요하게 다루어지는데, 특히 줄다리기는 용줄 제작과 오방돌기, 줄다리기의 절차 등이 상세하게 드러난다.

다음으로 고려되었던 것은 바로 불교적 특성의 가미였다. 특히 제물의 진설과 제의절차에 있어 내소사와 석포리는 각각 준비해야 할 것이 분리되어 있다. 내소사는 시식(施食) 의식을 준비해 당산신에 바칠 음식을 따로 준비해야 하는데, 제물은 사찰에서 가져온 공양밥을 제사상 상단 가운데 놓고 나머지는 진설도에 따라 배치하는 것을 따른다. 여기서 중요한 점은 할머니 당산은 내소사가 독자적으로 불교의식의 형태로 제를 지내지만 할아버지 당산에서는 마을주민과 승려가 공동으로 제사를 지내도록 명시한다는 것이다. 또한, 내소사 석포리 당산제는 불교민속에 입각하여 거행하는 것이므로 유교제례에서 행해지는 홀기(笏記)나 제차(祭次)는 적용하지 않음을 원칙으로 삼는다. 결국 내소사의 시식공양과 염불 독경이 주된 의식 절차가 되며, 내소사의 ‘절 당산’ 문화를 복원시키는 것이 목적이 되는 것이다.

그러나 실제로 당산제가 연행되는 방식과 절차는 민속학자들에 의해 제안되었던 ‘복원 시나리오’와 많은 차이점을 보였다. 그것은 민속학자들이 ‘내소사 석포리 당산제’의 의의를 ‘절당산’에서 찾고 불교가 어떻게 민간신앙을 수용했는지 불교적 관점에서 바라보았던 것과는 달리, 실제 연행 주체가 되는 마을주민들은 자신들이 훨씬 더 참여적인 방식으로 의례를 만들어나갔기 때문이다. 이에 따라 프로그램의 구성과 실제 연행은 사찰과 마을이라는 이중적 주체가 모두 개입하면서 상당히 복합적인 성격을 지니게 되었다.

### 3-2. 프로그램의 이중적 구성

‘내소사 석포리 당산제’를 언제 개최할 것인가의 문제는 정월을 한 달 앞두고도 확정되지 못했다. 내소사 중무실과 상가의 당산제 조직위원회에서는 전통적으로 당산제를 열었다고 전해져오는 정월 열나흘 날이 주중의 수요일이기 때문에 많은 관광객들이 참여하지 못할 것을 염려했기 때문이었다. 그러나 조직위원회는 전통의 계승문제보다 2014년 작년, 정월 열나흘 날과 주말이 겹쳤을 때 너무 많은 인파가 몰려 진행이 어려웠던 점을 고려해 결국 음력 1월 14일(양력 3월 4일)로 확정지었다. 그리고 본격적인 준비기간은 그로부터 약 일주일 전부터 시작되었다.

준비과정에서는 프로그램 구성이 가장 우선이었다. 당산제의 프로그램은 약 한 달 전부터 조직위원회 회의를 통해 논의되고 결정되었다. 가장 핵심적인 프로그램이 되는 시가행진, 용줄감기, 불교식·유교식 제의를 제외하고 나머지 프로그램은 모두 당시의 재정적, 주변적 상황에 따라 상이했다. 당산제는 엄격한 의례적 형식에 따라 제의가 진행되는 ‘제사’와 별다른 형식 없이 노래와 춤으로 즐기는 ‘문화 행사’로 구분되었다. 이는 리치(E. Leach)가 의례에 있어 엄격한 형식성(formality)과 역할전환(role reversal), 그리고 일탈적인 난장(masquerade) 세 가지 요소로 인해 의례에 따라 엄숙에서 난장에 이르는 형태가 존재한다고 지적했던 것과 일맥상통하다(Leach 1961: 134-135). ‘내소사 석포리 당산제’의 전체적인 프로그램 구성은 난장-제의(불교식)-난장-제의(유교식)로, 전반적으로 즐거운 축제 분위기 가운데 스님과 마을 주민들의 진지한 제사를 끼워 넣는 방식으로 구성된다고 할 수 있다.

아래의 [표 IV-5]는 당산제의 프로그램 구성에서 사찰과 마을의 분화가 발생함을 보여준다. 불교식과 유교식 제사의 주체가 내소사와 석포리로 나뉘는 것뿐만 아니라, 일반 문화행사에서도 사찰과 마을은 섭외를 따로 진행했다. 문화행사는 밴드의 대중가요 공연(트로트), 무당의 작두타기, 전북대학교 국악과 학생들의 소리 등으로 구성되었는데, 밴드공연은 내소사에서 의뢰한 것이었고 무당과 국악과 학생들은 조직위원회에서 초청한 것이었다.

[표 IV-5] ‘내소사 석포리 당산제’의 프로그램 구성

구분	순서	진행 프로그램	주관
문화행사	1	시가행진	석포리
	2	용줄감기	석포리
제사	3	할머니(들당산)당산제	내소사
문화행사	4	용줄감기	석포리
	5	풍물패공연	석포리
	6	범패, 바라춤	내소사
	7	밴드공연, 국악, 무당춤	내소사/석포리
제사	8	할아버지(날당산)당산제	석포리
	9	소지 태우기	석포리

그런데 중요한 것은 사찰과 조직위원회 간의 의사소통이 활발히 이루어지지 않아 상호간 프로그램의 준비내용을 숙지하지 못했다는 점이었다. ‘내소사 석포리 당산제’의 주관하는 주체가 내소사와 석포리로 이분되기 때문에 종종 갈등이 빚어졌는데, 특히 프로그램의 시간 분배에 있어 생각의 차이가 드러났다.

#### [사례Ⅳ-4]

“거기서는 팬췌데 여기 내려와서 기다리고 있는데. 여기서 기다리는 사람도 있거든요, 전체가 다 올라가지 못하니까. 근데 스님들이 의식이 굉장히 길어. 다 갖춰서 할라다 보니까 당산제 자체가 좀 늘어져서... 뿔뿔이 헤어져서... 또 음식이 퍼져버리니까 음식을 주지 말라고 해. 스님들이 시간이 한시간씩 되고 그러면 일반인들이 지루해. 스님한테 이런 부분은 시간상 좀 줄여 주십시오, 해도 이것도 3분의 1로 줄인 거라고 하는 거야. 정성을 들이려면 2시간은 해야 된다고. 그런 건 일반인들한테 좀 이해가 안 돼.” (장영경(가명)씨, 조직위원회 위원, 입암리 거주, 60대 남성)



조직위원회 측에서는 관람객의 입장에서 지루하지 않은 당산제를 만들기 위해 ‘엄숙한 제의’의 규모를 축소해달라고 요청하였다. 같은 연장선상에서 마을 어르신들이 주관하고 진행하는 유교식 제의는 관람객의 수와 몰입도가 가장 적은 맨 마지막 순서로 배정되었다. 작년까지는 유교식 제의가 ‘할아버지 당산’에 용줄을 감고 바로 이어졌는데, 장영경(가명)위원은 구경하는 사람들이 “재밌지 않아 산만해져서” 어쩔 수 없이 중요한 의례임에도 불구하고 가장 마지막에 배치했다고 밝혔다.

반면에 내소사 측에서는 당산제를 제대로 하려면 “오랜 시간을 들여 정성스럽게 해야 한다”는 입장을 고수했다. 내소사는 이 당산제가 원래 절에서 시작하고 주최를 하기 때문에 불교식 제의가 가장 중요한 프로그램이며 핵심적인 부분이라고 간주한다. 또한, 주지스님의 부탁으로 외부에서 초청된 ‘주지스님의 형제’인 승려들이 범패와 바라춤 무대를 맡기 때문에, 이들의 분량도 지나치게 축소되어서는 안 된다고 여긴다.

프로그램 구성 단계는 올해의 당산제와 과거의 당산제를 연결 짓고, 내년에 준비할 당산제의 기반이 되는 것이라 여기는 데 기초한다. 예를 들어, 작년에 어떤 공연 무대를 구성했는데 관람객들에게 인기가 없거나 흥이 나지 않아서 올해부터는 부르지 않기로 했다. 그리고 프로그램 진행을 더디게 만드는 행위—잠시 쉬었다 가기, 잡담하기 등—를 차단하기 위해 시간 분배를 더욱 엄격하게 할 것을 요구했다. 내소사 석포리 당산제는 “복원된 축제”로서 과거의 것을 선택적으로 재구성하고 상당부분 창조적인 쇄신을 포함하면서 매년 다른 모습의 축제로 탈바꿈하고 있는 것이다.

### 3-2. 당산제 참여집단의 분화

‘내소사 석포리 당산제’의 참여집단은 다양하게 구성되어 있다. 우선 당산제를 하나의 공연(performance)으로 보았을 때, 제의의 축문을 작성하는 대본가(scripiter)는 석포리에서 가장 학식이 높다고 존경받는 남성 노인들이 그 역할을 담당한다. 이들은 대본가인 동시에 제관(祭官)이 되는데, 당산제 기간에만 사제 역할을 수행하고 제의가 끝나면 다시 일상으로 돌아가는 ‘일시적 사제’이다. 전라북도 지역에서는 풍물패의 상쇠가 사제 역할을 맡는 경우가 많기 때문에 ‘풍물굿형’ 동제라 규정되기도 한다(문화재관리국 1971: 100; 유동식

1975: 243). 이 제관은 모두 남성 토착민들로 이 마을에서 오랫동안 살아온 사람들이다.

한편, 당산제의 전반적인 준비와 연출은 ‘토착민 출신 이주민’이 중심이 되어 결성된 보존위원회가 담당한다. 보존위원회는 석포리 5개 마을에서 각각 3명을 선출해 총 15명으로 구성되어 있다. 이들은 당산제가 원활하게 이루어질 수 있도록 공연텍스트를 결정적으로 주도하는데, 공연 섭외와 제의에 필요한 물품들을 챙기는 역할을 수행한다. 한편, 보존위원회 위원들의 부인들은 주로 ‘부녀회’에 소속되어 있다. 부녀회는 당산제 전날, 제물을 장만하고 그 일을 돕는 일을 담당한다. 그리 고 당산제 당일에는 음식을 차려주고 당산제에 참여하는 참가자들을 대접한다.

직접적으로 공연을 하는 참여자들은 더욱 세분화된다. 먼저 용줄을 쏘아지는 사람들은 부녀회, 부안군 군인, 석포리 남성 주민들로 구성되며, 무대에 올라 공연을 펼치는 사람들은 위원회와 사찰에 의해 섭외된 전문적인 예능인(풍물패, 무속인, 국악 공연단, 밴드 등)이다. 심지어 당산목 앞에서 작법과 바라춤을 하는 승려들도 사찰 외부에서 섭외한, 전문적으로 불교식 예능을 익힌 사람들이다. 매년 섭외하는 공연자들은 상이하지만 마을주민들과 관광객들의 즐거움을 위해 인기 있는 공연자 들이라는 공통점을 갖는다.

당일 내소사 일대를 탐방하는 관광객들 역시 당산제의 중요한 참여집단으로 고려된다. 이들은 근본적으로 방관자적 위치를 차지하지만 프로그램을 구성할 때 가장 우선적으로 간주되는 참여집단이라는 점에서 특징적이다. ‘내소사 석포리 당산제’는 얼마나 많은 관광객들이 참여했는가의 문제를 중요하게 다루며, “전라북도에서 가장 큰 규모의 축제”로 성공적인 연행을 마치는 것 역시 주요 목적 중 하나다. 그래서 관광객들이 소원문을 작성해 걸 수 있는 한지와 계시대를 마련하며, ‘소지 올리기’와 같은 행사에서는 참여를 끌어내기 위해 관광객들을 배려하기도 한다.

이처럼 ‘내소사 석포리 당산제’는 다양한 참여집단들이 다층적으로 융합하여 복합적인 제의를 이끌어낸다. 그리고 이들의 관계는 상충되는 것이 아니라, 필연적으로 성공적인 연행을 만들어내기 위한 상호보완적인 관계라 할 수 있다. 단일한 마을공동체의 내부적 의례에 머물지 않고, 석포리와 사찰로 참여집단을 확장시키며 거대한 규모로 연행되는 ‘내소사 석포리 당산제’는 독립적인 연행집단들이 자신의 역할을 수행하는 것에 그치는 것처럼 보이지만,

복잡하고 복합적인 의례를 만들어 낸다. 불교식 제의와 유교식 제의가 혼합되는 양상은 전라북도 동계에서 찾아볼 수 있는 ‘합굿’의 형태와도 유사하다. 복합적이고 중첩적인 제의의 구성을 통해 당산 제 구성원 전체가 작동시키는 행위에 틀에 ‘몰입(flow)’이 생성되며 하나의 의례로 어우러지는 것이다 (Turner 1996: 93).

당산제 참여집단의 분화는 의례의 준비과정에서 더욱 두드러진다. 다음은 2015 년의 ‘내소사 석포리 당산제’의 연행을 준비하면서 각각의 연행집단들이 어떠한 역할을 수행하고 있으며, 어떻게 유기적으로 연결되는지 살펴보겠다.

당산제를 일주일 앞둔 2015년 2월 23일 오전 10시, 본격적인 준비기간이 시작되고 가장 먼저 ‘용줄 꼬기’가 실행되었다. 내소사 앞 주차장의 넓은 공간에서 석 포리 5개 마을의 남성 청년들 약 20명이 용줄 꼬기에 동원되었다. 이틀 정도에 걸쳐서 이들은 용줄을 꼬았는데, 입암리에서는 용줄을 다룬 적이 없어 꼬는 방법을 잘 몰랐지만 다른 마을에서는 해 본 경험이 있어 서로 가르쳐주며 용줄을 만들었다. 이때는 여성들이 참여하지 않았는데 그 이유는 “힘이 많이 필요하고 방법도 모르기 때문”이었다. 주로 야외에서 이루어지는 대부분의 준비에는 남성이 참여하고 마을회관 내부나 식당에서는 여성들이 동원되었다.

이틀에 걸쳐 ‘용줄’이 완성되자 내소사 주차장 건너편의 국립공원 사무소 쪽에 보관을 해놓고, 그 다음으로는 현수막 걸기와 청사초롱 매달기가 실행되었다. 청사초롱은 사내에 경사스러운 행사가 있을 때 소원 성취를 발원하기 위해 동참하게 되는데, 현수막은 석포 사거리까지 내걸고, 청사초롱은 내소사 주차장 입구부터 일주문까지 긴 줄에 따라 걸었다. 청사초롱은 올해 처음으로 시도되는 것이며 ‘잔칫집 분위기’를 내기 위해서 했다고 한 위원이 말했다. 그리고 일주문 앞 할아버지 당산에 오방색의 깃발을 매다는 작업이 이어졌다. 깃발을 매달기 위해서는 한 청년이 나무를 타고 올라가고 나머지 청년들은 밑에서 줄을 던져줘야 했는데, 이 작업을 위해 몇몇 남성들은 당산목에 작은 제의를 지냈다. 이 제의를 치른 위원은 지난번 가지치기를 할 때 당산목을 제대로 모시지 않고 선불리 건드리다가 나무에서 떨어져 크게 다쳤기 때문에 잘 모신 다음 나무에 올라타야 한다고 말했다.

한편, 당산제 하루 전날인 3월 3일에는 입암리 마을회관에서 부녀회가 음식 준비를 했다. 매년 마을회관을 돌면서 음식 장만에 참여하는데, 작년에는

원암리에서 했고 올해는 입암리 차례였다. 그러나 입암리 여성들만 음식 장만을 하는 것이 아니라, 석포리 5개 마을의 부녀회에서 각 마을의 여성 대표 1, 2명씩 파견 나오는 형식이었다. 평상시에 교류가 없는 이들은 당산제를 계기로 1년에 한 두 번씩 만나게 되며, 이 때 서로의 안부를 전하기도 했다.

준비하는 음식의 가짓수는 많지 않지만 양이 많았다. 작년 당산제의 경우에는 수백 명의 관광객들이 몰려와 음식이 금방 동났다고 한다. 올해는 당산제가 평일에 있어 작년만큼의 음식을 준비하지 않아도 되지만 100명이 넘는 사람들을 예상하고 준비했다. 음식은 숙주나물, 고사리, 시금치를 데쳐서 무치는 나물무침이 주된 음식이었고, 편육은 마트에서 구입한 것을 썼다. 그리고 과일을 깎아 제사상을 차렸는데, “절에서 하는 당산제”이기 때문에 제사상이 일반 가정에서 사용하는 것과 달랐다. 특히 기름을 일절 쓰지 않는 것이 원칙이었다. 그래서 전류는 만들지 않았고, 과일류는 바나나, 참외, 한라봉, 사과, 배를 올리고 그 외에는 대추, 밤, 꽃감을 잘 썰아올렸다. 모든 준비과정이 끝나고 입암리 마을회관에서는 청년들, 노인들, 내소사 거사들과 부녀회가 모두 모여 식사를 하는 자리가 만들어졌다. 이날 저녁에는 내소사 주지스님과 종무실이 상가의 M식당에 회식 자리를 만들었다. 모임에는 조직위원회 위원들과 상가의 상인들이 10여명 정도 참석하였다. 주지스님은 먼저 위원들과 상인들에게 당산제에 적극적으로 참여한 것에 대해 고마움을 표했다. 그리고 “자기 마을 당산제가 아니라고 참석하지 않는 위원들이 있다”면서 석포리 5개 마을 주민들이 전부 ‘내소사 석포리 당산제’를 자신의 당산제라 여기고 참여했으면 좋겠다고 밝혔다.

당산제의 준비 단계는 내소사 종무실의 개입이 뚜렷하게 드러나기보다는 주로 조직위원회를 중심으로 이루어졌다. 그리고 위원이 아닌 일반 마을 주민들의 참여도 부녀회 이외에는 저조한 편이었다. 대신 내소사 측에서는 종무실 직원과 거사들을 통해 인력을 충원하고 금전적인 부분에서 일정 부분 지원을 했다. 당산제의 일을 도운 거사들 역시 대부분 석포리에 거주해온 사람들이었다. 그럼에도 불구하고, 내소사는 프로그램 구성과 준비과정에 있어 권위적인 위치를 차지하며, 마을 주민들의 참여를 독려하기도 하고 당산제의 성공과 지속을 기원하기도 했다. 석포리 5개의 각기 다른 마을 출신의 위원들과 거사들이 준비하는 당산제는 마을공동체의 구심점이 내소사와 내소사 앞 ‘당산나무’를 중심에 있다는 것을 알 수 있다.

### 3-3. 혼합된 제의로서의 당산제 연행

언급되었던 바와 같이, ‘내소사 석포리 당산제’ 연행의 복원 시나리오는 기본적으로 ‘걸립굿-용줄 제작-줄다리기-당산굿-당산제’의 순서와 구성을 가졌지만 실제로 연행될 때는 어떤 요소가 생략되거나 순서가 뒤바뀌기도 했다. 용줄 제작은 당산제 일주일 전의 준비과정에 포함되었기 때문에 당산제 당일에는 준비된 용줄을 짚어지는 작업만 이루어졌다. 그리고 줄다리기의 경우에는 조직위원회에서 참여할 만한 사람이 많지 않고, 시간상 축소하는 편이 낫다고 결정이 났기 때문에 연행되지 않았다.

원래는 3월 4일 오전 8시, 석포삼거리에서 모든 마을주민들이 집결해 시가행진과 걸립굿을 준비하고 시작하기로 예정되었지만 참여인원들이 모이게 된 것은 오전 9시가 넘어서였다. 걸립굿은 마을주민들로 구성된 ‘마을농악대’가 석포리 5개 마을을 돌아다니면서 축원굿을 쳐주고 자신을 밝아주는 의식이다. 그러나 굿을 쳐줄만한 마을주민들이 많지 않았기 때문에 ‘마을농악대’ 대신 부안 읍내에서 ‘출장 농악대’를 섭외해 굿을 치게 하였다. 이들은 직업적으로 여러 마을의 동제를 돌아다니면서 굿을 치는 유랑예인들이었다.

출장농악대는 석포삼거리에서 ‘어우름굿’으로 연주를 조율했고, 당산제가 시작되었음을 공식적으로 알렸다. 그리고 시가행진에 참여하는 부녀회 회원, 군인, 깃발 대, 진행요원들, 그 외의 마을 주민들도 흰옷으로 갈아입으면서 준비를 마쳤다. 이들은 모두 당산제에서 주요 공연자가 되는 사람들로, 제의 기간에만 사제 역할을 수행하는 ‘일시적인 의례지도자’들이라 할 수 있다. 비록 공동체를 위해 제의에 참여하여 일하지만 공동선이나 초월적 존재에 대한 복종을 촉진하는 종교인으로서의 기능하지 않는다(Durkheim 1965: 60).

부녀회 회원들은 당산제 전날 음식장만을 함께 했던 마을 여성들 8명으로, 용줄의 머리를 잡게 되었다. 용줄의 몸통을 짚어지는 군인들은 부안에 위치한 육군부대 소속으로, 내소사의 지역 사회복지 일환으로 인연을 맺고 있는 사단의 군인들이었다. 마지막으로 용줄의 꼬리를 잡은 한 마을남성은 조직위원회 소속이었다. 참여자들이 시가행진을 준비하는 동안 불교방송을 비롯한 언론사와 문화재보존 관련 연구소 등에서도 사람들이 나와 당산제의 시작부터 카메라 셔터를 누르며 당산제를 기록하였다.

아래 [사진 IV-1]에서 엿볼 수 있듯, 시가행진에서 가장 중요한 용줄 잡이는 다음과 같은 순서로 배치되었다. [부녀회 8인(용줄 머리) - 군인 35인(용줄 몸통) - 남성 주민 1명(용줄 꼬리)]

[그림 IV-1] 용줄 머리를 이고 있는 부녀회 회원들



용줄 앞에는 농악대와 깃발대가 앞장섰다. 그리고 이들 중간에는 행진을 돕고 진행을 원활하게 만드는 역할을 맡은 진행위원들과 ‘소원함’을 들고 걸립을 받은 진행위원도 있었다. 먼저 농악대가 석포삼거리에서 일주문까지 이어진 길을 따라 걸으며 길가에 위치한 모든 상점들을 빠짐없이 방문해 풍문을 치면, 깃발대와 용줄이 따라가는 방식이었다. 농악대는 총 14명—팽과리 1명, 북 4명, 장구 7명, 징 2명—으로 이루어져 있었다.

깃발대는 10명의 남성 주민들로 구성되었다. 모든 깃대는 커다란 기를 매달고 있었는데, 대나무로 만들어졌고 깃대 끝에는 깃털로 만든 평장목과 방울이 엮어져 있었다. 깃발은 1장의 농기(農旗)와 5장의 오방번(五方幡), 그리고 태극기, 부안군, 국립공원관리공단, 내소사 석포리 당산제 기(旗)였다. 10개의 기는 ‘내소사 석포리 당산제’에 다양한 연행단체들이 참여하고 있음을 보여준다. 농기는 흰색 바탕에 파란색 띠로 둘러져 있고, 「農者天下之大本(농자천하지대본)」이라 적혀있었다.

한편, 무교식 동제에 일반적으로 사용되는 기가 ‘오방기’라면 이 당산제에서는 ‘오방번(五方幡)’이 등장했다. 번은 불교에서 부처와 보살의 위덕을 나타내고 도량을 장엄, 공양하기 위해 사용하는 깃발을 말한다.<sup>29)</sup> 번에 사용되는 색은 청, 황, 적, 백, 흑 다섯 가지로, 인로왕보살번이 선두에 서고 오방불이 적힌 번이 뒤따르는 것이 일반적이지만 당산제에서는 오방번만 사용되었다. 오방번에는 「남무동방만 월세계약사유리광여래불」, 「남무남방환희세계보승여래불」, 「남무서방극락세계아미타불」, 「남무북방무우세계부동존불」, 「남무중방세계비로자나불」이라 한자로 빼곡하게 적혀있었다. 이처럼 석포리 주민들이 구성한 깃발에서도 불교의 영향을 찾아볼 수 있다.

시가행진에 있어 용줄 꼬리를 잡은 주민이 자꾸 상점에 꼬리를 댔기 때문에 시간이 더더지기도 했다. 꼬리를 잡은 마을주민은 가게마다 기둥에 꼬리를 감고 ‘버티기’를 했다. 그가 “난 못 가!”라고 외치면서 성의를 표시하길 바라면 구경꾼들은 즐거워하는 한편, 가게 주인들은 당황하며 지폐나 음식을 갖고 나와 꼬리를 대접했다. 만약 가게에서 보이는 성의가 시원치 않거나 마음에 들지 않으면 꼬리 잡이는 꽤 오랜 시간동안 가게를 떠나지 않고 버티기도 했다. 이를 지켜보던 한 원암리 할머니는 꼬리잡이가 석포리로 귀촌한지 불과 3년밖에 되지 않았는데 “서울에서는 못하는 거 꼬리를 잡으니 얼마나 좋아”라며 즐거워했다. ‘꼬리잡기’ 때문에 용줄은 지연되었던 반면, 농악대는 훨씬 먼저 마을들을 돌아다녔다. 그리고 위원장이 운영하는 H펜션에서 쉬었다 가는 시간이 마련되었는데, 그곳에서 모두가 점심식사를 마치고 다시 출발했다.

한편, 농악대의 선두 아래 용줄이 내소사 경내까지 도착하고 나면, 그곳에는 내소사 승려들이 이미 준비를 완료한 상태로 대기하고 있었다. 경내 ‘할머니당산’에 대한 제의는 내소사에서 담당하는 부분으로, 이들은 자체적으로 마련한 공양음식을 제단에 올려놓고 당산신에 헌공의식과 시식(施食)을 하고, 마을의 안녕과 풍요를 기원하는 경문과 진언을 암송했다. 이 때, 경문은 중단의식(中壇儀式) 가운데 당산 천왕경과 진언의식에 따르고, 당산에 절을 두 번 하고 염불 독경을 한 뒤, 봉송인사로 다시 절을 두 번하는 절차였다.

29) 한국정신문화연구원(1992), 『한국민족대백과사전』 참고.

[그림 IV-2] ‘할머니당산’ 앞 불교식 제의



승려들의 독경이 끝나고 나면 ‘할머니당산’에 마을 주민들이 용줄을 감아 ‘옷 입히기’를 하는데, 이것을 감는 사람들은 용줄을 이고 왔던 사람들이 아니라 대기하고 있던 마을 주민들(남성)이었다. 그리고 ‘할머니당산’에 대한 불교식 제의 후, 내소사에 올라왔던 주민들과 승려들이 모두 풍물을 치면서 함께 일주문 앞 ‘할아버지 당산’으로 내려갔다. 내려가는 길에는 내소사 승려들이 한 줄로 길게 늘어서 징, 태평소, 북 등을 고루 섞어 연주했다.

또 하나의 용줄이 일주문 앞 ‘할아버지 당산’에 도착해 줄을 감으면서 비로소 본격적인 당산제가 시작되었다. 진행을 맡은 사회자가 개식사, 내빈소개, 당산제 유래 소개를 했는데, 당산제의 유래는 그 원형이 사찰에서 지내던 의례에 있다는 사실을 알리고, 당산제를 통해 지역을 홍보하고 복을 기원하고자 한다는 목적을 밝혔다.



#### [사례 IV-5]

“당산제의 유래는 수백 년 전부터 내소사 사찰의 주도하에 지내오던 내소사 당산제가 그 원형이며, 약 20여 년 전부터 당산제가 마을로 이관되어 현재까지 마을에서 당산을 모셔오고 있습니다. 이후 이곳 당산제는 내소사 사찰 에서 지내오던 원형을 다시 되살려 전통을 이어가기 위해 추진 중에 있으며, 당산제를 통하여 만복을 기원하고 지역을 홍보하고 우리의 아름다운 전통 민속신앙을 후대에 전승하기 위해 노력하고 있습니다.”

간단한 소개가 끝나고 나면, 승려들의 축원사와 바라춤 무대가 이어졌다. ‘할아버지당산’ 앞에 돛자리를 깔아 마련한 무대에서는 내소사 주지스님의 형제인 승려들이 범패와 바라춤을 했고, 무대가 끝나고 나서는 승려들은 모두 흩어져 당산제에 계속 참여하기도 하고 공연을 담당한 승려들은 돌아가기도 했다.

한편, 내소사 일주문과 ‘할아버지당산’ 앞에 위치한 T식당에서는 전날 준비한 음식들을 차려놓고 있었다. 당산제를 구경하러 온 석포리 주민들이나 탐방객들이 자리를 잡아 앉는 대로 T식당 주인과 부녀회 회원들은 음식과 막걸리를 바로 제공해주었다. T식당은 일주문 바로 앞에 위치하기 때문에 몇해 전부터 계속 당산제를 지원하는 식당으로 지정되었는데, 식당 주인은 이날 하루 장사를 하지 않는 대신 내소사로부터 ‘아르바이트비’를 받는다고 말했다.

범패와 바라춤에 이어지는 ‘문화행사’는 당산제에 참여하는 사람들의 어울림행사로 구성되었다. 밴드 공연은 석포리 주민들이 즉석에서 외치는 트로트 곡들을 바로 연주하고 노래해주었고, 음악의 흥겨움에 따라 주민들은 춤을 추기도 했다. 그리고 국악을 전공하는 학생들의 무대와 무당의 작두타기도 인기 있는 공연이었는데, 이 무당은 당산제 전날, ‘할아버지당산’ 앞에서 신령스러운 힘을 받기 위해 기도를 드렸다. 무당이 작두를 타면서 던지는 대추를 줍기 위해 마을 주민들이 분주하기도 했다. 이들은 대추를 받지 못한 사람들에게도 나눠주면서 복을 나눠 갖는 의미를 갖는다.

가장 마지막 순서로는 ‘유교식 제사’와 소지 올리기가 이루어졌다.<sup>30)</sup> 유교식 제의에 참여하는 헌관 및 제관들은 총 7명으로, 초헌관은 K경로회장, 아헌관은 J개발 위원장, 종헌관은 S새마을지도자, 축관은 G전(前)진서면장, 집사 2명, 그리고 집례는 보존위원장 R씨가 맡았다. 모든 제관들은 신위 앞에 서고, 집사 2명은 제단 좌우로 섰다. 제관은 마을신에게 바치는 공식적 기도로서 독축(讀祝)을 한다. 축문을 읽는 동안 참례자들은 모두 무릎을 꿇고 옆드린다. 축문은 마을의 소원을 더욱 간절하게 기도하기 위해 여러 번 읽기도 하지만, 짧게 끝내기 위해 한 번만 읽었다.

‘유교식 제사’ 전후에는 마을주민들이 지폐를 꺼내 제단에 올리면서 당산목에 절을 하고 각자의 기원을 했다. 그러나 대부분의 주민과 탐방객들은 ‘유교식 제사’ 자체나 제단보다는 문화행사로 구성된 공연들에 더욱 많은 관심을 가졌으며, 식당에 모여 미리 준비되었던 음식을 다함께 먹으며 공연을 관람하였다.

[그림 IV-3] ‘할아버지당산’ 앞 유교식 제의



30) ‘유교식 제사’는 유교의례라기보다는 토착종교 의례를 수용하거나 양자를 통합한 “유교화된 의례”로 유교의 방식에 따라 가정 및 공동체의례를 수행하는 것이 좀 더 정확하지 만(유요한 2012: 10), 본 연구에서는 ‘내소사 석포리 당산제’에서 실제 사용하는 어휘를 차용하기 위해 ‘유교식 제사’로 표기한다.

[표 VI-6] ‘유교식 제의’의 진행 절차

순서	제 진행	내용
1	焚香禮	三上香, 再拜, 奉獻酌, 執事人 灌于茅上
2	三神禮	三神再拜 祝願 및 般若心經 奉讀
3	初獻禮	奉香, 獻酌, 執事人合開正箸
4	讀祝禮	祝官讀祝
5	亞獻禮	奉香, 獻酌
6	終獻禮	奉香, 獻酌
7	侑食禮	執事人茶熟除飯點茶, 添酌
8	辭神禮	執事人神位下降奉神 辭神官神位奉神天道

[표 IV-6]에서 드러나듯, ‘내소사 석포리 당산제’의 유교식 제의는 일반적인 유교식 제례의 내용과 형식을 따르면서도 특징적인 부분이 있다. 그것은 삼신례(三神禮)에 ‘축원 및 반야심경 봉독’이 삽입된다는 것이다. 비록 짧은 봉독으로 끝나지만 유교식 제의를 담당한 석포리 주민들이 사찰에 대한 예의를 갖추고 불교식 의례로부터 영향을 받은 결과라고 볼 수 있다.

독축이 끝나고 축문은 불살라 없애버렸다. 이와 함께 마을의 소원을 적은 종이도 사라지는데, 이것은 마을신의 세계로 이송하는 것을 의미한다. 소지 올리는 마을과 각 가정의 소원을 다시 기원하는 행사다. 축문이 공식적인 기도문이라면, 소지 올리는 개인적인 측면이 강하다. 추상적이고 포괄적인 내용보다 더욱 구체적이고 현실적인 소원내용을 적은 소지 올리기로 모든 욕망들을 채운다. 소지 올리기를 마친 후, 술을 따른 바가지를 마을 사람들끼리 돌려가며 마시고, 제사상에 올라간 음식들을 나누어가졌다.

소지 올리기와 음복(飮福)의 과정에서는 의례공동체의 확장이 최대치가 된다. 당 산제의 적극적인 참여자가 아닌 일반 석포리 주민들이나 탐방객들도 불교식·유교식 제의와 문화행사들에서는 방관자였지만 마지막에 ‘복을 나누는’ 과정에서는 위원들의 이끌림이나 참여자들에 의해서 의례에 포함되어 일부분이 된다. 음복이 모두 끝난 다음에는 무대와 주변이 한산해지면서 웃놀이 판이 벌어졌고, 위원들과 사찰의 거사들은 ‘뒷풀이’ 장소로 이동해 당산제의 성

공적인 연행을 축하하는 자리를 마련했다.

위와 같은 ‘내소사 석포리 당산제’의 전체적인 연행과정은 다음과 같은 특징점을 갖는다. 첫째, ‘절 당산’ 및 1980년대 ‘마을 당산’과 비교했을 때, 놀이적인 성격이 크게 강화되어 있다는 점이다. 외부의 탐방객들이나 지역사회에 “보여주기(showing doing)”의 일환으로 행하는 당산제의 ‘문화행사’들은 오히려 마을주민들이 더욱 ‘몰입하는 관람객’이 되는 측면을 보여준다(Schechner 2002: 22). 이들은 불교식·유교식 제의가 당산제의 필수적인 구성요소라는 것을 인정하면서도 제의에는 적극적인 참여자가 되지 않는다. 그러면서 ‘놀이’를 통해 다양한 집단들이 참여 하는 당산제의 공동체적인 성격이 부각되는 것이다.

둘째, 마을 전체보다는 ‘상가’를 중심으로 당산제의 연행이 이루어졌다는 점이다. 풍물굿을 치고 각종 문화행사 공연이 벌어지는 장소는 모두 ‘상가’였는데, 이는 의례공동체의 중심이 관광업에 종사하는 사람들이라는 것을 보여준다. 관광업에 종사 하는 사람들은 비단 ‘상가’에서 상품을 판매하는 상인들만이 아니라 내소사도 포함되는 개념이다. 이들은 당산제라는 큰 ‘축제’를 통해 탐방객들에게 보여줄 만한 무대를 완성하고 지역경제가 더욱 활성화되길 기원한다. 이것은 문화의 ‘상품화’가 해당 문화에 대한 요구를 생성하거나 가치를 부여함으로써 결국 ‘전통’을 보존하게 된다는 코헨(Cohen 1988)의 논의와 유사하다. 전통사찰의 관광화를 배경으로 복 원되었던 당산제는 점차 지역문화 속으로 통합되고 그것을 대표하는 기능을 수행 하는 것이다.

‘내소사 석포리 당산제’의 연행에는 내소사의 승려, 석포리 주민, ‘상가’의 상인들, 내소사를 찾는 탐방객 등 다양한 주체들이 참여한다. 이 과정에서 ‘수행적인 불교’와 ‘축제적인 불교’는 승가-제가, 사찰-마을로 균일하게 구분되지 않는다. 마을에서도 ‘유교식 제의’와 불교문화의 수용을 통해 나름대로의 진지한 축제를 만들어가며, 사찰에서도 마을주민들이 선호하는 밴드 공연을 섭외하고 범패와 바라춤을 공연의 형식에 맞춰 연행함으로써 즐거운 제의를 구성한다.

사찰과 마을은 구분된 주체이지만 어느 한쪽으로 치우치거나 하나의 질서로 통합되지 않는다. 전통사찰 일대의 관광화를 통해 내소사와 석포리는 새로운 전환점을 맞이하였으며, 여전히 서로의 신앙에 관여하고 영향을 받으며 지속적으로 결합과 습합을 시도한다. “공동의 의례”이지만 결코 고정된 역할과 위계 속에서 의례가 이루어지는 것이 아니다.

#### 4. “공동의 의례”를 통한 불교와 마을신앙의 질서 형성

##### 4-1. 다양한 의례 지도자의 부각

내소사의 승려들은 전통적으로 종교적 지도자로서 사하촌 입암리 및 석포리와 호혜적인 관계를 가졌다. 승려들은 때로는 불교적 제의를 구성함으로써 설법(說法)을 하고, 마을 구성원들에게 덕담을 하는 신성성을 지닌 위치를 점한다. 또한, 지주-소작 관계에 있어서도 자비(慈悲)로서 저렴한 값에 절산과 땅을 대여해주거나 절 내부의 소일거리들을 마을주민들에게 주어줌으로써 존경의 대상이 되기도 했다.<sup>31)</sup> 승려는 당산제를 집전하는 데 있어서도 당산신을 신중단으로 끌어들이고, 마을이 하나의 통합된 체계와 질서 내에서 존재한다고 여기면서 불교를 더 우위에 두는 전략을 취한다.

그렇기 때문에 ‘내소사 석포리 당산제’는 표면적으로 사찰의 주도 아래 사하촌 주민들이 부처의 가피를 받는 의례로 존재할 수 있다. 사찰에서는 당산제의 기원과 정당성을 ‘절당산’의 전통에서 찾기 때문에 그의 입장에서 ‘내소사 석포리 당산제’ 자체가 하나의 강력한 포교의 수단이 되는 것이다. 그러나 석포리 주민들은 생활 전반에서 사찰과 많은 관계를 맺고 있음에도 불구하고, 스스로가 ‘불자’이기를 거부하며 ‘불교’에 대해 어렵다고 느낀다. 이들은 내소사와 능가산 일대가 신령스러운 힘을 가지며 자기 마을을 수호한다고 인식하면서도 불교에서 중요시하는 삼단 불단의 체계를 그대로 수용하지 않고, 오히려 당산목의 위계도 거꾸로 갖는다.

이는 승려와 마을주민들의 관계가 본질적으로 비-호혜적(non-reciprocal)이라는 점에서 맥락이 닿는다(Ames 1966). 피상적으로는 마을주민들은 사찰에 보시(布施)를 하고, 승려는 의례를 구성해 마을주민들이 부처와 만날 수 있도록 하는 호혜적 거래이다. 그런데 보시 행위 자체도 자신의 옳고 좋은 행동을 통해 ‘공덕을 쌓는 것,’ 즉 철저히 자기 주체적인 행위로 남는다. 그러므로

---

31) 내소사 승려들은 당산제의 권위 있는 의례지도자가 되는 동시에 마을주민들에게 “잘하는” 상담자(counselor)의 역할도 수행한다.

“절하고 마을하고 화합하는 그런 축제죠. 이렇게 절하고 같이 어우러져서 하는 데는 내소사밖에 없다 그랬어. 그리고 스님이 잘 하시고 하니까. 주지스님이 노인 양반을 많이 공경하고 식당들 같은 경우에도 말씀이라도 좋게 하시고 괜찮아요.” (‘상가’ 내 N식당 사장, 석포리 주민, 여성, 40대)

승려는 마을주민에 있어 카리스마적인 의례지도자인 동시에 일방적인 상하위 계 관계로 머물지는 않는다.

‘내소사 석포리 당산제’의 준비와 연행과정에서 이 관계의 복잡성은 더욱 두드러진다. 프로그램의 구성과 진행 전반은 보존위원회에 소속된 마을 남성들과 부녀회원들이 주도한다. 그렇기 때문에 승려가 분명히 의례 수행자(ritualist)로서 역할이 요구되며 공식적 의례를 집례하는 데 충분한 권위를 지니는 동시에(Vernon 1962: 187), 의례 공동체원들이 ‘일시적인 의례수행자’로서 당산제에 능동적으로 참여한다. 이 과정에서 마을주민들은 수동적인 당산제의 수혜자에 그치지 않고, 사찰과 적극적으로 소통하고 의례를 만들어내는 의례 지도자로서 위치한다. 석포리 주민들이 ‘의례 지도자’로서 부각된다는 것은 ‘보편종교’로서의 불교와 마을의 ‘민간 신앙’이라는 이원적 구분을 넘어서서 역동적인 상호관계를 보여주는 실제적인 실천이 이루어지고 있다는 의미를 갖는다.

#### 4-2. ‘공덕 쌓기’를 통한 의례 참여

당산제 의례공동체에 귀속되는 상인 집단은 크게 ‘토착민’과 ‘이주민’으로 구분할 수 있다. 그리고 중간자적 위치에 있는 ‘토착민 출신 이주민’들은 주로 ‘당산제 보존위원회’를 통해 가장 활발히 역할을 수행하는 주체가 되는데, 이들은 토착사회에의 친밀감과 경제력을 바탕으로 보존위원회의 중요직을 역임하고 있다. 상가의 형성과 경제적 이익을 취하고자 하는 동력은 당산제를 훨씬 큰 축제로 만들지만, 이와 동시에 당산제에 직접적으로 참여하는 사람들이 이익과 관련된 사람들에 치우치게 만드는 경향이 있다. 그렇기 때문에 당산제에 적극적으로 참여하는 사람들은 대부분 당산제를 잘 모르는 ‘토착민 출신 이주민’과 타지역 출신 이주민들이다. 이들은 당산제 이외에도 마을 내외의 일에 앞장서며 어느 영역에서도 적극적으로 활동한다는 공통점이 있다.

그래서 ‘내소사 석포리 당산제’는 곳을 칠 때 마을의 집안을 돌아다니는 것이 아니라 큰 길을 따라 형성된 ‘상가’를 “빠짐없이” 돈다는 특징을 보인다. 상가에서 장사를 하는 석포리 주민들이 중심이 되어 당산제를 연행하기 때문에 이들의 공동체적 의례는 ‘두레굿’의 일종으로 볼 수도 있다. 일반적으로 ‘두레굿’이 마을 공동의 식량생산을 위한 농업에 기반을 두고 있다면 석포리

의 당산제는 경쟁관계에서 관광업에 종사하는 사람들 간의 화합을 도모한다.

흥미로운 점은 이들이 늘 경제적 이익을 취하기 위해 당산제에 참여하는 건 아니라는 것이다. 오히려 당산제에 적극적으로 참여하는 행위는 자신의 사비(私費)를 동원하는 경우가 많으며, 축제로서의 당산제가 성공적으로 연행된다 하더라도 자기 가게의 직접적인 수익으로 연결되지 않는다는 것을 잘 알고 있다. 본래 종교와 의례의 본질이 ‘신과의 교환’에 있기 때문에 세속적인 행위에서와 마찬가지로 자기이익(self-interest)의 추구가 자연스러운 측면이 있다. 일반적으로 예배, 미사, 법회를 제공하는 종교전문인들과 종교적 의식에 신과 돈을 투자하면서 참여하는 신도 들은 맹목적인 의식화나 불안감 때문이 아니라 그 종교적 선택에 기대되는 편익과 비용을 계산하고 참여하기 때문이다.

#### [그림 IV-4] ‘상가’를 중심으로 굿을 치는 풍물패



여기에 있어서도 ‘내소사 석포리 당산제’에 참여하는 상인들은 토착민과 이주민 출신에 따라 ‘신과의 교환’을 어떻게 간주하는지 상이하게 나타난다. 토착민이나 토착민 출신 이주민들은 평소에 신앙생활이 두드러지지 않지만 가장 중요한 신을 당산신이라고 생각한다. 이들은 마을을 떠나 살면서 오랫동안 고향의 당산제를 지내지 않았다 하더라도 당산제는 “마땅히 지내야 하

는 것”이며 그것의 기반은 마을 주민들이 “오랫동안 해 와서 숙달이 잘 되어 있는” 이유에 있다. 이들은 당산신을 모시는 것이 현대사회에서 ‘미신’이라고 치부되고 있는 점도 잘 알고 있으면서 정작 자신도 이것이 ‘미신’에 불과할 수 있다고 하지만 당산신은 소홀히 하거나 함부로 대할 수 없는 존재라고 생각한다.

#### [사례Ⅳ-5]

“많은 돈은 아니더라도 5만원, 10만원 이런 식으로 알아서 스스로. 물론 안 내는 사람도 있지. 성의껏 부담주지 않고. (주로 내는 분들은 어떤 분들이예요?) 주로 상가에서 내기도 하고 동네 분들은 빠짐없이 내요. 5만원이던 10만원이던 만원이던. 다른 동네는 그렇지 않지. 원래 여기서 이 동네에 속해져 있는 거니까. 이 동네 사람들은 숙달이 잘 되어 있어.” (김한수(가명)위원, 원암리주민, 60대 남성)

반면, 계보적으로 마을의 당산제에 참여한 적도 없고 마을공동체 내에도 아직 성공적으로 편입 및 정착했다고 보기 어려운 이주민들의 참여 양상은 완전히 다르게 나타난다. 이들은 모든 상가에서 걸립굿을 행한다는 원칙에 따라 반강제적으로 당산제에 참여하게 되는 사람들이다. 당산제 자체에 대해서는 흥겹고 재미있는 축 제라고 생각하지만 참여하는 방식을 잘 모르기 때문에 제대로 즐기기가 어렵다는 것이다.

#### [사례Ⅳ-6]

“당황했죠. 올해가 처음이라 난 정말 어떻게 하는지 몰라. 전날에 남편한테 돈을 얼마간 내야 할 거라고 듣긴 했는데 꼬리에 대해서는 잘 몰랐어요.” (소현정(가명), 젓갈집 사장, 원암리주민, 40대 여성)

석포 삼거리에서 내소사로 향하는 길목에서 젓갈집을 운영하는 원암리 소현정(가명)씨는 당산제 때 어떻게 행동해야할지 몰라 당황했다고 한다. 그는 원암리에 온지 불과 6개월 정도밖에 되지 않아 당산제가 처음이었다. 당산제 전날, 남편으로부터 축원에 대한 값을 치러야 한다고 들었지만 용출의 꼬리



가 가게 기둥에 줄을 묶을 줄은 몰랐던 것이다. 실제로 용줄 꼬리는 소현정(가명)씨의 젓갈집 기둥에 한동안 묶여있어야만 했다. 또한, 한 상점에서는 농악대와 모금함을 든 사람이 들어오자 노골적으로 투명스럽게 대하기도 했다. 상점의 주인인 홍진교(가명)씨는 이주민이고 상가에서 3년째 상점을 운영하지만 당산제와 관련된 일에는 잘 참여하지 않는다. 당산제에 동의하지도, 부정하지도 않았음에도 자신의 의사와는 상관없이 당산제의 일부가 되는 것이 못마땅하다고 밝혔다. 농악대를 이끄는 진행위원도 이를 잘 알고 있으나 “여기도 빠짐없이 (굿) 쳐줘”라고 이야기한다.

그럼에도 불구하고, ‘내소사 석포리 당산제’는 석포삼거리부터 일주문 앞까지 이르는 상가의 모든 상인들이 참여하게 됨으로써 하나의 의례공동체로 융합되는 모습을 보여준다. 이들은 나무에 대한 신앙과는 별개로 영적인 존재와 자신의 연결을 통해 원하는 바를 이루고자 한다. 실제로 “마을에 당산제가 있기 때문에” 참여하게 되는 이주민들은 부처나 당산목이 특별한 의미가 없는 존재임에도 불구하고, 의례에 참여하고 돈과 곡식을 제공함으로써 자신에게도 복이 돌아온다고 생각한다. 이들은 덕을 쌓는 일을 통해 자신의 가게와 집안에도 좋은 일이 가득할 것이라 기대 한다. 이들에게는 나무가 성스러운 존재가 아니다. 다만 마을에 의미 있는 존재로서 자신들에게 영향을 미치는 것이다.

공덕(功德)은 산스크리트어로 ‘구나(Guna)’의 번역어인데 선한 행동에는 좋은 결과를 가져오는 힘이 덕으로 갖춰져 있다는 것을 의미한다. 선을 쌓거나 수행을 하면 그 결과로서 얻어지는 과보, 은혜라는 의미에서 복덕, 이덕, 이익, 신불의 은혜를 가리키며 좋은 결과를 가져오는 능력을 말하기도 한다. 그 중에서 가장 큰 공덕은 불법에 귀의하여 깨달음을 닦는 것이다. 그리고 이러한 사람을 보고 함께 기뻐하는 것도 큰 공덕이 된다. 절과 탑을 세우고 경전을 옮기며 불상을 모시는 행위도 모두 공덕을 쌓는 일이며, 명절이나 절기, 재일 등에 남을 돕고 액막이를 하며 방생하는 풍속도 여기에 해당한다.

이른바 ‘공덕 쌓기’를 통한 자기이익의 추구는 마을공동체의 품앗이 윤리를 반영 하는 것이다. 불상사는 조상의 보호의 중단이나 철회로부터 비롯되는데 이것은 자손이 품앗이 의무, 즉 정성을 소홀히 한 결과로 해석된다. 여기서 ‘의례적 소비(ritual expenditure)’의 형태를 찾아볼 수 있다. 절을 통해 재화를 벌어야 하는 상인들이 오히려 돈과 재물을 소비하면서 신령의 은혜에 보

답하고 복을 기원하는 행위는 오히려 시장경제의 합리성을 위반하는 듯하다. 자본의 축적보다 비생산적인 소비에 중점을 두는 이른바 의례적 경제는 실제로 교환되는 물질을 계산하는 이해 타산적 행위가 철저히 배제된다(김성례 2002: 78). 대신에 “제대로 당산신을 모시는” 종교적 행위를 통해 차후에 있을지도 모르는 재난을 피하고, 가족의 평안과 사업의 번창을 기원하는 것이다.

또한, 마을 주민들이 다함께 음복하는 기회도 여러 차례 존재한다. 음복(飮福)은 단순히 음식을 나누어 먹는 행위가 아니라 성스러운 힘이 담긴 매개물인 음식을 통해 신과 인간이 만나는 것이다. 예를 들어, 당산제 때 무당이 던지는 대추들은 주민들이 빠짐없이 주워서 주머니에 넣고, 받지 못한 사람들을 챙겨주려고 하는 모습을 보였다. 그리고 유교식 제사를 올릴 때, 하나의 바가지에 술을 넣어 사람들끼리 돌아가면서 한 모금씩 마시기도 했다. 이처럼 음식물을 다 함께 취함으로써 한 사람도 빠짐없이 복을 받고 나누고자 하는 마음을 보여준다.

결국 마을 주민들은 “빠짐없이” 마을의례에 관여하고 자신들 각각의 방식으로 신과 거래함으로써 “공동의 의례”에 참여한다. 당산제의 연행 방식은 결코 승려가 마을의 주재자가 되어 일방적으로 설법하는 것이 아니라, 마을이 내소사의 성소로서의 신성성을 유지시키려 하고, 제의에 참여함으로써 양방향적인 영향을 주고받는 것으로 이해할 수 있다.

## V. 결론

본 연구는 ‘내소사 석포리 당산제’라는 이름 아래 연행되고 있는 전라북도 부안군의 한 당산제 속에서 어떻게 사찰과 마을이 병기(併記)될 수 있는 것인지 주목하는 데서 출발했다. 그리고 ‘내소사 석포리 당산제’는 승려와 마을 주민들이 “공동으로” 참여함으로써 사찰과 마을신앙의 습합과정을 현대적인 관점에서 바라볼 수 있다는 데서 유용한 틀이 되었다. 본 연구에서 주목한 것은 일제 강점기 이후 근대사의 흐름에 따라 해당 의례가 지속되고 단절되는 과정이었다. 대처승 시기, 내소사는 당산목을 ‘신중’의 충위에 끌어들여 제의의 대상으로 삼았다가 ‘불교정화’를 통해 신격에서 탈락시키고 마을로 제의를 이관하기도 했다. 이 과정 속에서 동일한 의례에 대한 두 가지 전통이 성

립하게 되었으며, 현재 8년째 진행되는 ‘내소사 석포리 당산제’의 두 개 주요한 주체의 성립에 그대로 반영되고 있다.

이와 같이 본 연구는 내소사로 인해 농촌에서 관광지로 변모한 사하촌 석포리와 이곳에서 진행되는 ‘내소사 석포리 당산제’는 ‘신성성’의 변이에 따라 의례가 어떻게 변화했는지 제시하였다. 그 과정에서 이 연구는 불교의 대중화와 관광지화가 곧 ‘세속화’라고 인식하는 관점에 대하여, 그리고 불교와 마을신앙의 관계가 분리될 수 있고 ‘정화’를 통해 순수성을 지킬 수 있다고 여기는 관점에 대해 문제제기를 시도한다. 요약하자면, 연구자는 “성스러움의 회전”을 통해 ‘성스러움’을 대하는 태도와 인식이 상대적인 성격의 것이며, 그렇기 때문에 의례를 통해 만들어 질 수 있다는 것을 전제한다.

또한, 불교와 민간신앙을 분리시켜 사찰과 마을의 사회적, 종교적 관계를 파악하는 것은 불교를 다루었던 기존의 인류학적 논의로부터 출발하였다. 그러나 연구자는 사찰과 마을, 승려와 마을 주민의 관계가 텍스트에의 접근성으로 인해 빚어진 계층의 차이로 인해 상하위계관계가 설정된다는 것을 인정하면서도 실제 퍼포먼스에 드러나는 계층의 차이는 각자의 신성성에 대한 해석에 기반을 둔다는 사실을 조명하고 있다. 다시 말해, 사찰과 마을은 하나의 종교적 체계 안으로 통합되는 것이 아니라 당산목을 매개로 하는 신의 위계관계가 각각의 의례 주체들 안에서 만들어지는 것이다. 또한, 당산신을 신앙하지 않는 이주민들에게도 공동체의 선을 추구하고 영적 보상을 얻는다는 측면에서 의례의 의미는 충분히 존재하고 있으며, 이를 통해 “공동의 의례”가 구성된다는 것이 중요하다.

본론의 II장은 당산목의 위치가 성(聖)과 속(俗)을 구분하는 경계에 있으며, 사찰과 마을 모두에 중요한 신격으로 좌정하기 때문에 당산제의 변화과정에 주요하게 작용했다는 것을 보여주었다. 그리고 III장에서는 일제 강점기 이후부터 현재에 이르기까지 불교계의 변화상황에 따라 당산제가 어떻게 단절되고 재개되었는지 살펴보았다. 1900년대 초반에는 불교의 신전(panthéon)에서 신중의 하나의 신격으로 여겨졌던 두 그루의 느티나무는 불교정화운동 이후 불교 교리가 엄격해지면서 신격에서 탈락되었다. 이처럼 ‘성스러움’이 부여되는 것이 사물의 본질적인 성품으로부터 기인하는 것이 아니라, 의미의 변화에 따라 부여되는 것의 문제라는 것을 알 수 있다. 또한, 당산제의 변화과정을 한국불교의 근대사와 함께 서술하는 것은 탐비아의 ‘지속과 변형

(continuities and transformations)’이라는 틀에서 불교와 민간신앙의 관계가 역동적으로 변화하며 끊임없는 상호작용에 놓여있다는 사실을 보여준다.

마지막 IV장에서는 현재 진행되고 있어 연구자가 관찰할 수 있었던 하루 약 7-8시간에 걸친 ‘내소사 석포리 당산제’의 진행과정을 살펴봄으로써 하나의 의례를 둘러싸고 사찰과 마을이 참여하는 양상의 차이를 살펴보았다. 당산제에서는 연행집단이 다층적으로 분화되고 의례 지도자 역시 승려에 한정되지 않는다. 특히 ‘토착민 출신 이주민’은 마을공동체의 전통을 발굴하는 행위로서 당산제의 당위성을 부여하며, 가장 적극적인 의례참여자로 자리한다. 또한 사찰은 당산제를 행했던 선사(禪師)들의 유지를 받드는 동시에 포교의 수단으로서 당산제에 의미를 부여한다.

이를 통해 본 연구는 ‘성스러움’의 범위와 설정이 각각의 주체집단과 상황에 따라 어떻게 변형될 수 있는지 살펴보았다. 상이한 질서를 갖고 있는 두 개의 다른 주체는 “공동의 의례”를 만들기 위해 각자 다른 종교적 실천을 보여준다. 사찰은 대중화와 포교를 목적으로 당산목을 다시 ‘신중’에 끌어들이고 당산제의 축제화를 지지하며, 마을은 비록 경쟁관계에 있는 상가집단이 중심이 되지만 ‘공덕 쌓기’를 통해 공동체의 이익을 앞세우며 당산제에 참여한다.

본 연구의 결론은 모든 것이 ‘성스러움’을 지향한다는 것은 아니다. 다만 ‘성스러움’을 만들어가는 사람들에 대한 묘사와 관심은 세속화의 위기에 처해 있는 것처럼 보이는 관광마을의 상황을 보다 적절하게 이해하기 위한 하나의 실마리를 제공할 수 있다. 또한, ‘절당산’이라는 희귀한 사례를 조명하고 기록함으로써 ‘동제’ 연구에도 소정의 기여를 할 수 있을 것이라 기대한다. 그러나 전라북도 부안군 석포리 마을 내부의 이야기에 치중하면서 보다 초국지적인 차원의 논의와 연결 짓지 못했으며, ‘당산제’ 이외에도 사찰과 마을이 연결되고 있는 다양한 사회 및 조직의 부분을 다루지 못했다는 점에서 한계가 있다. 이 점은 더 많은 자료의 축적과 분석을 통해 추후 이루어질 수 있을 것이라 기대한다.

## 참 고 문 헌

### 1. 논문 및 단행본

강정원

2002 “동제 전승주체의 변화,” 『한국민속학』 36: 1-25.

구미래

2012 『한국불교의 일생의례』, 서울: 민족사.

김광식

2006 『한국 현대불교사 연구』, 서울: 시대불교사.

김성례

2002 “기복신앙의 윤리와 자본주의 문화,” 『종교연구』 27: 61-86.

김순석

2003 『일제시대 조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응』, 경인문화사.

김월덕

2006 『한국 마을굿 연구(전북지역 마을굿을 중심으로)』, 서울: 지식산업사.

김태곤

1986 “巫俗과 佛敎의 習合,” 『한국민속학』 19: 163-174.

박재현

2009 『한국 근대 불교의 타자들』, 서울: 푸른역사.

송화섭

2010 “불교의례로서 당산제와 줄다리기: 부안 내소사 석포리 당산제를 중심으로,” 『역사민속학』 제32호: 229-272.

신규탁

2012 『한국 근현대 불교사상 탐구』, 서울: 새문사.

임동권

1971 “불교와 무속신앙,” 『법시』 71

임유미

2011 『변산반도국립공원 이용객의 행태 및 만족도에 관한 연구』, 전북대학교  
임학과 석사학위 논문, 전북대학교 대학원.

유동식

1975 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, 연세대학교 출판부.

유요한

2012 “제주 토착종교와 외래종교의 충돌과 질서 형성과정에 관한 연구: 개종주  
의(Proselytism) 비교 전략을 중심으로,” 『종교와 문화』 제22호, 서울대  
학교 종교문제연구소.

조성택

2012 『불교와 불교학: 불교의 역사적 이해』, 서울: 돌베개.

최남선

1926(2014) 『심춘순례』, 서울: 신아출판사.

1927(2008) 『불함문화론』, 서울: 우리역사연구재단.

최병헌

2012 『한국불교사 연구 입문』, 지식산업사.

편무영

1997 『한국불교민속론』, 서울: 민속원.

표인주

2003 “전남 마을신앙의 불교 수용양상과 변화,” 『비교민속학』 25: 523-543.

홍윤식

2012 『불교문화와 민속』, 서울: 동국대학교출판부.

Ames, Michael.

- 1964 "Magical-animism and Buddhism: A Structural Analysis of the Sinhalese Religious System", *The Journal of Asian Studies* Vol.23
- 1966 *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, Cultural Report Series No.13. Southeast Asia Studies. Yale University Press.

Arnold Van Gennep.

- 1960 *The Rites of Passage*, University of Chicago Press. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee.

Baker, Don.

- 2008 *Korean Spirituality*, University of Hawaii Press.

Bellah, Robert N.

- 1970 *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press.

Cohen, Erik.

- 1988 "Authenticity and Commoditization in Tourism", *Annals of Tourism Research* 15(3).

Cole, Stroma.

- 2007 "Beyond Authenticity and Commodification," *Annals of Tourism Research* 34(4): 943-960.

Durkheim

- 1965 *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swain, Free Press.

Eade, John and Michael J. Sallnow (eds.)

- 1990 *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge: London and New York.

Eliade, M.

1987 *The Sacred and Profane: The Nature of Religion*(Das heilige und das profane). Translated by Willard R. Trask.

Gellner, David N.

2003 *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, Oxford University Press.

Gombrich, R.F., and G. Obeyesekere

1988 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press

Gombrich, R.F.

1988 *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge & Kegan Paul Ltd.

Goody, Jack.

1987 *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge University Press.

Leach, Edmund.

1961 *Rethinking Anthropology*, University of London The Athlone Press. New York: Humanities Press Inc.

McKim Marriott.(ed.)

1955 "Little Communities in an Indigenous Civilization", *Village India: Studies in the Little Community*, University of Chicago Press.

Moore, R. Laurence.

1994 *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*, Oxford University Press.

Obeyesekere, Gannath.

1970 Religious Symbolism and Political Change in Ceylon, *Modern Ceylon Studies* 1(1): 43-63.



Redfield, R.

1955 *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago: The University of Chicago Press.

Schechner, Richard.

1985 *Between Theater and Anthropology*, University of Pennsylvania Press.

Scott, David

1994 *Formation of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovial*, London: University of Minnesota Press.

Singer, Milton.

1972 *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, London: The University of Chicago Press, Ltd.

Spiro, Melford E.

1970 *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, London: George Allen & Unwin Ltd.

Swearer, Donald K.

1995 *The Buddhist World of Southeast Asia*, State University of New York Press.

Tambiah, S.J.

1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge: Cambridge University Press.

1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press.

Park, Pori.

2012 "Devotionalism Reclaimed: Re-mapping Sacred Geography in Contemporary Korean Buddhism", *Journal of Korean Religions* vol.3 no.2 (October) 2012.

Weber, Marx.

1920 *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*,  
translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale, New  
Delhi: Munshiram Manoharlal Pub.

秋葉隆

1954 『朝鮮民俗誌』, 東京: 六三書院.

## 2. 간행물 및 자료집

국립민속박물관

2012 『충청북도 보은군 속리산면 사내리: 사찰과 이어진 관광마을』, 민속조  
사보고서, 서울: 국립민속박물관.

전북대학교박물관

1998 『마을공동체 신앙: 고창·부안을 중심으로』, 전주: 전북대학교 박물관.

부안군청 홈페이지 <http://www.buan.go.kr/>

한국불교문화사업단 홈페이지 <http://www.kbuddhism.com/>

# Abstract

## ‘Communal Ritual’ of Buddhist Temple and Villages A Case Study of Naesosa Seokpori Dangsanje

An, Jung Mo

Department of Anthropology

The Graduate School

Seoul National University

This study emphasizes that the union of Buddhism and folk beliefs is incomplete, and that the two continue to interact and build a relationship with each other. Buddhism and folk beliefs are religions practiced by Buddhist monks and villagers respectively. By engaging in ‘communal ritual,’ the monks and villagers bring about new changes resulting from their different traditions and beliefs.

This study focuses on the case study of ‘Naesosa Seokpori Dangsanje(내소사 석포리 당산제),’ a ritual performed in the village Seokpori that began attracting tourists because of its proximity to Naesosa Temple. This case is unique and exceptional in that Buddhist traditions are actively reflected in the village rituals. There is a symbiotic relationship between the villagers and the monks, the latter offering spiritual gifts in return for material support. Two old big trees located on the confines between the sacred and the profane are regarded as holy things for both the temple and the village. With such a background, this ‘communal ritual’ performed by the temple and village seems quite natural.

However, Buddhist monks has not participated in this ritual in a fixed form throughout the history of 'Naesosa Seokpori Dangsanje.' The continuation and discontinuation of this ritual are related to the modern history of Buddhism in Korea. So-called 'modernization of Buddhism' has resulted in a change in standards of sacredness. The tree, once worshipped as the village guardian('dangsanmok'), is stripped of its divine status following the introduction of the new standard of 'purification.' Thus, the role of the pair of zelkova trees, which forms an essential part of Dangsanje, has changed over time to keep up with social conditions and traditions.

Since 2006, with the modern revival of Dangsanje, the tree has re-emerged as a divine being for both the temple and village. This ritual is based on two different traditions; one is 'temple tree(절당산)' and the other one is 'village tree(마을당산).' Two different traditions are reflected in the organization and contents so that the ritual has structure of twofold.

Present Dangsanje appeared to have complicated dimensions as more specialized ritual entities get engaged in. While this study recognizes the establishment of hierarchy in the relationships between the temple and the village due to the difference in class arising from accessibility to text, it also highlights the fact that the difference in actual performance is caused by each entity's interpretation of sacredness. In other words, the temple and the village is not integrated into an unified religious system. Rituals hold different levels of significance for the entities involved, and 'communal rituals' are generated from various interpretations.

This study suggests that the union and separation between the temple and village is being continued in modern ways, describing a case of 'Naesosa Seokpori Dangsanje.' It criticizes the claim that the purity of Buddhism from folk beliefs, with regard to the view that

popularization of Buddhism and tourism boom are equivalent to secularization. Since attitudes and perceptions toward 'sacredness' are relative, this study is based on the premise that such sacredness is reflected in rituals. The conclusion of this study is that not everything has to be geared towards 'sacredness.' The interest in people contributing to 'sacredness' is a clue that enhances our understanding of the circumstances of the tourism village that appears to be in a crisis of secularization.

**keywords : temples, villages, Dangsanje, continuities and transformations, communal ritual**

***Student Number : 2013-20088***